

# NATUR OG BEVISSTHET

*Kritikk av den dualistiske naturforståelse*

**Espen D. Stabell**



Mastergradsoppgave i filosofi ved Det humanistiske fakultet

IFIKK

Veiledet av Prof. Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO

15.05.2009

# Sammendrag

I oppgaven gis en kritikk av det jeg kaller det dualistiske naturbegrepet. Dette begrepet om naturen impliserer en betraktning av naturen som menneskets ”absolutte andre”. Videre ser det forholdet mellom mennesket og naturen som et forhold mellom et subjekt og et objekt som er metafysisk avgrenset mot hverandre. Det dualistiske naturbegrepet impliserer også et radikalt skille mellom mennesket qua naturvesen, og mennesket qua bevissthet, ånd, sjel eller lignende.

Den betraktningen av naturen som kommer til uttrykk i dette begrepet, viser seg å ha spilt en avgjørende rolle i den utviklingen som har ledet opp mot den økologiske krisen. En forandring i vårt forhold til naturen er helt avgjørende dersom denne i høyeste grad presserende krisen skal kunne finne sin løsning. Og en slik forandring fordrer et nytt naturbegrep, det vil si en ny forståelse av naturen. Siden naturen defineres i forhold til sin ”andre”, mennesket, vil et nytt naturbegrep også innebære en ny forståelse av mennesket. I oppgaven undersøkes muligheten for et nytt naturbegrep, og et forslag skisseres på bakgrunn av den kritikken som G.W. F. Hegel fremlegger mot Immanuel Kants dualistiske filosofi (blant annet i det såkalte *Differens*-skriftet), og den kritikken Maurice Merleau-Ponty gir av den kartesianske forståelsen av forholdet mellom menneskelig bevissthet og kropp i *Phénoménologie de la perception*. Forslaget som skisseres er sterkt inspirert av Hegels objektive idealisme, slik den kommer til uttrykk i hans naturfilosofi og øvrige filosofiske system.

Det argumenteres også for en bredere forståelse og anvendelse av økologibegrepet, hovedsakelig på basis av Merleau-Pontys fenomenologiske analyse av forholdet mellom det kroppsliggjorte subjektet og verden.

# Innhold

<b>INNLEDNING .....</b>	<b>4</b>
<b>I. KANT, HEGEL OG NATURFILOSOFIENS FORDRING .....</b>	<b>8</b>
1. HEGELS KRITIKK AV KANTS DUALISME.....	8
2. MOTSETNINGENES OG NEGATIVITETENS METAFYSIKK .....	11
3. HEGELS TEORI OM GEIST .....	13
3.1. <i>Subjektets onto-logiske struktur</i> .....	14
3.2. <i>Åndens manifestasjon</i> .....	18
4. ÅND OG NATUR: HEGELS NATURFILOSOFI .....	20
4.1. <i>Naturbetrakningens former</i> .....	22
4.2. <i>Den fordrede innstilling – naturbegrepet og dets realisering</i> .....	27
4.3. <i>Ånden ved naturens ende</i> .....	33
5. AVSLUTTENDE BEMERKNINGER .....	37
<b>II. DEN LEGEMLIGGJORTE BEVISSTHETEN OG KROPPENS ØKOLOGI... 38</b>	
1. LAKOFF & JOHNSON OM EMBODIED MIND. ....	39
2. MERLEAU-PONTY OG DEN INTENSJONALE KROPPENS 'ØKOLOGI' .....	44
3. ENHET, DUALITET OG DIFFERENS I KROPP-BEVISSTHET-FORHOLDET .....	53
4. AVSLUTTENDE BEMERKNINGER .....	56
<b>III. OM NATURFORSTÅELSENS IDÉHISTORIE OG OPPLYSNINGENS DIALEKTIKK .....</b>	<b>59</b>
1. MYTISK TID – ANTIKKEN (FRA MYTOS TIL LOGOS) – TEOLOGISKE PERSPEKTIVER .....	61
2. OPPLYSNINGENS DIALEKTIKK: BRUDD VS. KONTINUITET – HEGEL: KAMP MELLOM OPPLYSNING OG OVERTRO – OBJEKTIVERING, SELV-BEHERSKELSE, DANNESEN AV DET MODERNE SUBJEKT (OFFERRITUALET, ODYSSEVS). ....	69
3. FREMMEDGJØRING, 'OPPRINNELIG ENHET' .....	78
4. OPPLYSNINGENS DIALEKTIKK (II): FREMMEDGJØRING – RASJONALITET OG IRRASJONALITET – OFFER; FORSAKELSE – KAPITALISME, DØD. ....	81
<b>IV. AVSLUTNING.....</b>	<b>91</b>
<b>LITTERATUR.....</b>	<b>100</b>

# Innledning

Martin Heidegger skriver en gang mot slutten av 1920-årene:

Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.<sup>1</sup>

Dette utsagnet fra Heidegger er ikke mindre aktuelt i dag – snarere tvert imot. Vi har i dag større kunnskap om mennesket – om dets arvesystem, om biologiske og kjemiske prosesser i kroppen, om hjernens nevrologiske struktur og så videre – enn noen gang før. Og denne kunnskapen har aldri vært lettere tilgjengelig, den har aldri hatt raskere spredning enn den har i dagens teknologiserte informasjonssamfunn. Så hva er det som gjør mennesket så betenkelig, så *fragwürdig*, i dag? Det er den økologiske krisen. Menneskets vitenskapelige og teknologiske nyvinninger – som lenge har blitt betraktet som fremskritt og har blitt møtt med forhåpninger om en bedre tilværelse for menneskeheten – viser seg å utgjøre en trussel for selve vår eksistens på jorden.

Denne oppgaven er et forsøk på å tilnærme seg denne problematikken filosofisk gjennom en undersøkelse av naturbegrepet. Sentralt i oppgaven står en kritikk av det naturbegrepet som jeg har kalt det dualistiske. Det dualistiske naturbegrepet impliserer en betraktning av naturen som menneskets 'absolutte andre'. Videre ser det forholdet mellom mennesket og naturen som et forhold mellom et subjekt og et objekt som er metafysisk avgrenset mot hverandre. I oppgaven forsøker jeg å vise sammenhengen mellom dette naturbegrepet og den innstillingen til naturen, eller den måten å forholde seg til naturen på, som har ledet opp til den økologiske krisen.

I første del av oppgaven (I) møter vi to av den vestlige filosofiens mest betydningsfulle skikkelser, nemlig Immanuel Kant (1724-1804) og Georg Wilhelm

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a/M 1998, s. 209.

Friedrich Hegel (1770-1831). Kants dualistiske filosofi har hatt sterk innflytelse på moderne filosofi og vitenskap. Hans utlegning av naturen som gjenstand for filosofisk-vitenskapelig erkjennelse har hatt stor betydning for naturforståelsen i den moderne, vestlige verden. Hegels kritikk av Kant er derfor svært relevant når det gjelder en kritikk av den moderne (dualistiske) naturforståelsen.

Hegel kommer imidlertid ikke bare med kritikk, men også med et alternativ til den dualistiske naturforståelsen. Hegel vil, gjennom innføringen, eller rettere sagt fremstillingen, av et nytt naturbegrep, bevirke en forandring i vår betraktning av og vårt forhold til naturen.

Det dualistiske naturbegrepet splitter mennesket i to selvstendige og prinsipielt uavhengige deler. Ifølge René Descartes' (1596-1650) metafysiske dualisme – en dualisme som har hatt enorm betydning for den moderne vestlige filosofien og vitenskapen, inkludert både Kants og Hegels filosofi – henregnes menneskekroppen sammen med resten av naturen til *res extensa*, den utstrakte substans, mens intellektet eller det ”tenkende jeget” (*cogito*) henregnes til *res cogitans*, den tenkende substans.<sup>2</sup> Dermed tilskrives mennesket qua tenkende vesen en immateriell eller åndelig eksistens, som står i motsetning dets ’utstrakte’ eller materielle, det vil si kroppslige eksistens. Det at mennesket karakteriseres ved denne transcendent bevissthetsformen, gjør at det avgrenses radikalt så vel mot den ’ytre’ naturen som mot sin egen ’naturlighet’, sin egen kroppslighet og sanselighet.

Den kartesianske dualismen skiller seg fra tidligere dualistisk tenkning ved at subjektet, eller jeget, gjennom den ’metodiske tvilen’ blir erkjennelsens eneste faste holdepunkt. Sansene kan man ikke alltid stole på, sier Descartes. For selv om det er gjennom dem at erkjennelsen får sitt stoff eller innhold, hender det ikke sjelden at de forstyrrer, ja *motarbeider* subjektet i dets søken etter sannhet (jamfør optiske illusjoner og andre sansebedrag). Derfor kan man ikke uforbeholdent stole på den kunnskapen man tilegner seg gjennom sansene. Det jeg *kan* ha sikker viten om derimot, er at det er *jeg* som tviler på min egen og verdens eksistens – at *jeg tenker* – og derfor at jeg eksisterer (*cogito ergo sum*). Kroppslig-sanselig erfaring er, ifølge

---

<sup>2</sup> René Descartes, *Discours de la Méthode*. Engelsk oversettelse ved E. F. Sutcliffe, *Discourse on method and the meditations*, London 1968, s. 53-4.

Descartes, verdiløs uten det epistemiske fundamentet som Cogito'et utgjør; all kunnskap om det sansbare må utledes fra dette ene: Jeg tenker.<sup>3</sup>

Det kroppslig-sanselige viser imidlertid til en tvetydighet ved det dualistiske naturbegrepet, da det, samtidig som det henregnes til *res extensa*, altså naturen, også på en eller annen måte må være forbundet med det antatt oversanselige eller ikke-naturlige, det 'tenkende', ved mennesket. Hvis det ikke hadde vært noen som helst forbindelse mellom dem, ville jo ikke det tenkende jeget (cogito'et) ha kunnet tilegne seg kunnskap om den sansbare verden. Til forskjell fra resten av naturen, betraktes kroppen altså som noe som står i nær forbindelse til vårt 'indre'. Denne tvetydigheten ved naturbegrepet tematiseres i oppgavens andre del (II), som omhandler forholdet mellom kropp og bevissthet. På bakgrunn av en kritikk av den kartesianske dualismen der kroppen, forstått som en del av den mekanisk-determinerte naturen, avgrenses mot en vesentlig ikke-kroppslig, ikke-naturlig bevissthet, argumenterer jeg for et syn på bevissthet som *vesentlig kroppslig*, altså som noe som ikke kan betraktes uavhengig av sin legemliggjorte eksistens, kroppen, og dens interaksjon med verden. Da kroppen ifølge den dualistiske betraktningmåten identifiseres med naturen, vil denne kritikken innebære en svekkelse av plausibiliteten ved den dualistiske forståelsen av forholdet mellom mennesket og naturen.

Kritikken av kropp-bevissthet-dualismen baserer seg i hovedsak på Maurice Merleau-Pontys fenomenologiske undersøkelse av kroppen i *Phénoménologie de la perception* (1945), men også på George Lakoff og Mark Johnsons lingvistisk- og kognitivvitenskapelig orienterte teori om 'den legemliggjorte bevissheten' (*the embodied mind*) i deres bok *Philosophy in the flesh* (1999). I tillegg trekkes det veksler på Hegels Kant-kritikk slik den fremkommer av oppgavens første del (I).

Del II skal også se på muligheten for en bredere forståelse og anvendelse av økologibegrepet. Det forsøkes vist at dette begrepet også bør omfatte en bevisshetens og kroppens økologi.

I oppgavens tredje del (III) går jeg idéhistorisk til verks for å vise sammenhengen mellom vår naturforståelse og våre handlingsmåter overfor naturen. Måten naturen forstås, fortolkes og teoretiseres på, viser seg å ha praktiske konsekvenser av

---

<sup>3</sup> Descartes, *Discourse*, 54; "Meditations on first philosophy" (*Meditationes de Prima Philosophia*), i *Discourse*, 108-112.

avgjørende art. Sentralt her står en kritikk av den vestlige metafysiske/vitenskapelige tradisjonen fra Platon til den moderne tid, via blant annet jødisk-kristen tenkning, kartesiansk og kantiansk filosofi og moderne vitenskapsteori. Kritikken baserer seg i stor grad på Max Horkheimer og Theodor W. Adornos kritiske analyse av opplysningens filosofisk-vitenskapelige naturbeherskelsesprosjekt. Opplysningens idé om at mennesket kunne oppnå herredømme over naturen har ikke bare hatt innvirkning på vår forståelse av og handlingsmåte overfor naturen, men har også i stor grad vært med på å definere og konstituere det som kan betegnes som det moderne subjektet. Denne prosessen begripes i teksten som en omfattende fremmedgjøring av mennesket fra naturen, og av mennesket fra sin egen natur og sanselighet; med andre ord, av mennesket fra det selv og naturen. Fremmedgjøringsprosessen er sammenfallende med den historiologiske bevegelsen som hos Horkheimer og Adorno får betegnelsen 'opplysningens dialektikk'.

I avslutningen (IV) gis en oppsummering og oppnøsting av oppgavens sentrale argumenter. Avslutningen skal også, gjennom eksempler fra, og forbindelseslinjer til, vår egen tid bidra til en videre aktualisering av de problemstillingene som taes opp og diskuteres i oppgaven. I tillegg gis det en kort drøftelse av noen moralfilosofiske spørsmål knyttet til oppgavens tematikk.

# I. Kant, Hegel og naturfilosofiens fordring

## 1. Hegels kritikk av Kants dualisme

Hegels kritikk av Kants dualisme er viktig for forståelsen av Hegels filosofiske prosjekt. Men den er også svært relevant når det gjelder en kritikk av den moderne naturforståelsen. Kant forsto naturen som et fremtredelsenes (*Erscheinungen*) rike; som noe som måtte studeres og forstås som underlagt en lovmessighet som bare kunne erkjennes gjennom anskuelsesformene (rom og tid) og forstandskategoriene.<sup>4</sup> Naturen qua *Erscheinung* blir redusert til objekter i tid og rom, som i seg selv ikke har noe mål og mening; bare relativt til oss, 'fornuftsvesenene', får den sin verdi og sitt meningsbærende formål. Videre blir naturens lovmessighet av Kant forstått som frihetens antitese. Naturen blir forstått som mekanisk og irrasjonell, og derfor som en laverestående eksistensform enn det frie og fornuftige mennesket.

Denne "mishandlingen" av naturen, som Hegel kaller den,<sup>5</sup> er en konsekvens av Kants systematiske dualisme. Kant hevdet at visse aspekter ved virkeligheten – de såkalte *Dingen an sich*, 'tingene i seg selv' – var utilgjengelige for våre sanser og for den filosofisk-vitenskapelige (teoretiske) erkjennelse, og at vår viten om verden var et produkt av et samspill mellom vår sanselige anskuelse (gjennom anskuelsesformene tid og rom), vår bevissthets struktur (kategoriene) og den bakenforliggende tingen i seg selv. Tingen i seg selv eksisterer utenfor tid og rom, og kan ikke underlegges den diskursive forstandens kategoriale undersøkelse (f.eks. som et årsak-virkning-forhold). Vi kan ikke vite noe om den, annet enn det Kant hevdet å vite, nemlig at den 'finnes'.

Konsekvensen av dette er at naturen kan gå til grunne i sin jordiske eksistens (qua *Erscheinung*), uten at dens egentlige, uendelige 'substans' (tingen i seg selv) forsvinner. Dette reflekterer dualiteten mellom endelighet og uendelighet, som hos Kant er absolutt. Endeligheten er det jordiskes forbannelse; uendeligheten tilskrives det overjordiske, det guddommelige, som den menneskelige fornuft – ifølge Kant og

---

<sup>4</sup> For en oversikt over kategoriene, se: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 80 / B 106, Hamburg 1998, s. 156.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", i *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Frankfurt am Main 1986, s. 13.



mange av hans forgjengere, samtidige og etterkommere – i motsetning til sansene kan ta del i.<sup>6</sup>

Ifølge Hegel er Kants doktrine om tingen i seg selv inkohærent, da filosofen i det han bruker denne termen postulerer noe som er utenfor hans rekkevidde, men som nettopp fordi det er *han* som postulerer det, ikke kan være utenfor hans rekkevidde. (Kantianeren vil her innvende at Hegel ignorerer distinksjonen mellom erfaring og tanke. Men Hegels poeng er nettopp å utfordre denne distinksjonen.) Hegel berømmer Kants prinsipp for deduksjonen av kategoriene – appersepsjonens transcendentale enhet, selvbevisstheten – som det riktige startpunktet for filosofien (det er ”ekte idealisme”), men kritiserer Kant for med sin kategorilære å redusere identiteten mellom subjektet og objektet til ”ni tankeevner” (*Denkfähigkeiten*), altså forstandskategoriene minus modalitetskategoriene (”denn die Modalität gibt keine wahrhafte objektive Bestimmung; es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts”).<sup>7</sup> De objektive bestemmelsene gjennom kategoriene etterlater seg

ein ungeheures Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität als nur reine subjektive Maxime der reflektierenden Urteilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben.<sup>8</sup>

Ikke-identiteten (dualismen) blir hos Kant opphøyet til tenkningens ”absolutte grunnsetning”; Kant gir tingen i seg selv absolutt ontologisk selvstendighet, noe som medfører at ’jeget som tenker’<sup>9</sup> blir stående i diametral motsetning til denne.

Den kantianske fornuften vikles inn i prinsipielt motstridende grunnsetninger (teser og antiteser), som forstanden bare kan oppløse gjennom en metodologisk eller ontologisk dualisme.<sup>10</sup> For Hegel derimot er identiteten mellom subjektet og objektet

---

<sup>6</sup> Denne tanken er til stede allerede i Platons idélære. Platon postulerte en metafysisk dualisme mellom en sanselig og en oversanselig verden. Den sanselige verden forgår, og må derfor begrunnes i den oversanselige verdens ideer, som er evige og foranderlige. Ideen (*idea, eidos*) er hos Platon det høyeste værende.

<sup>7</sup> Hegel, ”Differenz ...”, Werke 2, 10.

<sup>8</sup> Hegel, ”Differenz ...”, Werke 2, 10.

<sup>9</sup> Hos Kant utlegges selvbevisstheten som et ”jeg tenker” som må kunne ledsage alle mine forestillinger for at disse skal kunne tenkes av meg som *mine* forestillinger (appersepsjonens transcendentale enhet). Se Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131-2, s. 178.

<sup>10</sup> Man kunne hevde at Kants dualisme bare er epistemologisk. Men Kants skille mellom *phenomenon* og *noumenon*, den sansbare verden og den intelligible verden, viser at han også sverger til en ontologisk dualisme.

en forutsetning for viten, *Wissen*, som han skiller fra ren kjennskap, *Kenntnis*. *Kenntnis* står ikke i umiddelbar relasjon til subjektet, men har med ”fremmede objekter” å gjøre.<sup>11</sup> *Wissen* står derimot i et forhold til subjektets indre, den er ”die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der notwendigen und der freien, im Bewusstsein”.<sup>12</sup> Den fordrer forsoningen av det indre med det ytre, identitet av subjekt og objekt.

Hegel kritiserer Kant for å sette grenser for den menneskelige erkjennelse på en måte som ikke er den høyeste menneskelige erkjennelsesevne, nemlig fornuften, verdig. Kant bedriver det Hegel kaller ’forstandsfilosofi’. Distinksjonen mellom forstand og fornuft er viktig hos Hegel. Forstanden opererer på et lavere nivå av erkjennelse enn fornuften. Men dette betyr på ingen måte at den er uviktig. Tvert imot er det forstanden som først gjør oss oppmerksomme på motsetningene, noe som er en forutsetning for fornuftens (spekulative) opphevelse av dem. Men forstanden blir hos Kant stående ved motsetningene, sier Hegel, og dermed hindrer den oss i å gå videre til en høyere form for erkjennelse. Å bli ’stående ved’ motsetningene kan gi en følelse av tilfredshet, da vi lett kan lure oss selv til å tro at vi med dette har nådd sannheten. Men etter hvert vil motsetningene begynne å hevde sin selvstendighet overfor hverandre, noe som fører til en ’kamp’, der begge sider kjemper om makten eller herredømmet over den andre: intellekt vs. sanselighet, kropp vs. sjel, individ vs. samfunn osv.

Dette gjelder også subjekt-objekt-forholdet. Forstanden ’formaliserer’ bevissthetsspaltningen (som følger av erfaringen av at ’jeg’ står overfor ’ikke-jeg’, jf. Fichte) i motsetningen mellom ’subjekt’ og ’objekt’, og forsøker på sin måte å forene disse. Men da den qua forstand mangler forutsetningene for og evnen til forening, frustreres den og gjør iherdige forsøk på å påvise skillet som absolutt, for på den måten å kunne slå seg til ro med splittelsen. I virkeligheten kan den bare oppnå foreningen av det splittede ved selv å gå til grunne – og bli fornuft. Dette motsetter forstanden seg av all kraft; vi får det Hegel kaller ”forstandens kamp mot fornuften”.<sup>13</sup>

I Kants kritiske filosofi har forstanden gått seirende ut av denne kampen. I stedet for at forstanden negeres og blir fornuft, blir fornuften hos Kant underlagt

---

<sup>11</sup> Hegel, ”Differenz ...”, Werke 2, 15.

<sup>12</sup> Hegel, ”Differenz ...”, Werke 2, 28.

<sup>13</sup> Hegel, ”Differenz ...”, Werke 2, 24.

forstandens kritikk, og gjennom denne mottar den sine begrensninger. Selv om refleksjonen hele tiden henleder forstandens oppmerksomhet mot motsetningenes formidling, blir forstanden stående ved dualiteten. Derfra bygger den sitt 'vitenskapelige' system, uten noen gang å bli virkelig Wissen, da denne fordrer motsetningenes opphevelse (*Aufhebung*) i en høyere enhet.

Hvordan skal vi forstå dette? Foregår det virkelig en slik kamp i oss mellom to erkjennelseskrefter, én som splitter og én som forener? Hvis det er slik, behøver ikke dualiteten mellom mennesket qua ånd/bevissthet og mennesket qua naturvesen å være absolutt, det vil si den kan overkommes gjennom fornuftens virksomhet (spekulasjonen). Men det betyr ikke at mennesket må forstås *enten* som ånd *eller* som natur; hos Hegel skal motsetningene formidles og oppheves, det vil si forenes uten at en av dem 'tilintetgjøres' til fordel for den andre. Den ene negerer den andre, og negasjonen av denne negasjonen frembringer et moment som skal bevare beggeksistens, men da ikke lenger som absolutte (eller fikserte) motsetninger. Det som først fremtrer for bevisstheten som et uforenelig motsetningsforhold (dualitet), skal forenes i et system av identitet og differens, eller som Hegel sier: identitet av identitet og ikke-identitet.

## **1. Motsetningenes og negativitetens metafysikk**

Hegel skiller mellom ånd (subjekt, bevissthet) og legeme. Men også disse er – i Hegels terminologi – identiske. Hegel forsøker å vise hvordan ånden nødvendigvis må legemliggjøres for å kunne bli det den er, det vil si virkeliggjøres. Ånden er identisk med legemet ikke i den forstand at den ene kan reduseres til den andre; de er 'identiske' fordi den ene ikke kan realiseres uten den andre.

Ånden gis likevel en slags forrang ontologisk hos Hegel. Men 'ånd' forstått ikke som individuell ånd, men som en slags kosmisk størrelse eller kraft: som *der Geist*, Ånden. I kapittel 3 og 4 under skal vi forsøke å gi en redegjørelse for denne kompleksiteten ved Hegels teori om Ånden. Det interessante ved dette punkt er ideen om mennesket som bærer av to 'naturer', en åndelig og en legemlig (fysisk), som ikke kan ses på som atskilte i den forstand at de kunne eksistere selvstendig hver for seg, men som står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre: den ene som den andres negasjon og eksistensbetingelse. Menneskets ånd eller bevissthet er

nødvendigvis legemliggjort i sin egen 'antitese', kroppen. Denne indre splittelsen er menneskets ontologiske fundament; og forsoningen av det splittede forutsetningen for at mennesket skal kunne leve i overensstemmelse med seg selv qua kropp, det vil si natur. Men splittelsen vil uunngåelig føre til konflikt.

Og her trer et av de virkelig interessante og originale aspektene ved Hegels filosofi fram. For konflikten er ikke hos Hegel noe som for enhver pris må unngås. Den utgjør selve dynamikken i forholdet, det som driver det fremover mot et høyere nivå. Dersom konflikten fortrenses eller undertrykkes, dersom den ikke får utspille seg eller ikke blir (an)erkjent som en 'reell' konflikt, vil det heller ikke kunne komme til noen løsning, da den fulle bevissthet om konfliktforholdet er en forutsetning for forsoningen.

Dette betyr imidlertid ikke at alle måter konflikten kan utspille seg på er akseptable. Dersom den blir 'voldelig' og resulterer i at den ene siden 'tilintetgjør' den andre, vil begge fenomenene ha forspilt sin sjanse for virkeliggjørelse, da virkeliggjørelsen avhenger av en formidling gjennom den andre. Virkeliggjørelsen eller realiseringen av fenomenet krever en "negativ bevegelse" mot fenomenets andre, mot dets "negative".<sup>14</sup> Det negative er imidlertid bare negativitet i form av å være det for noe(n); så dersom det negative tilintetgjøres (dvs. slutter å være) vil det ikke lenger være negativitet, da det ikke lenger *er* for noe(n). Og uten denne sin negative ('den andre') vil ikke fenomenet kunne utføre den bevegelsen som kreves for dets virkeliggjørelse. Forholdet mister sin dynamiske karakter, sin *Lebendigkeit*, og fenomenene forsteines eller fikseres som 'absolutte' motsetninger.

Ideen om virkeliggjørelse impliserer at fenomenene har et iboende formål, et *telos*; at bevegelsen mot resultatet følger et slags indre prinsipp, og at dette kan frustreres eller realiseres alt ettersom hvordan konflikten utarter seg. Ideen om at alle ting har sitt telos, stammer som kjent fra Aristoteles. Forskjellen ligger i at der telos hos Aristoteles allerede er utformet i muligheten (potensialiteten), utformes telos hos Hegel i samspillet mellom mulighet og aktualitet, i virkeliggjørelsen som bevegelse eller prosess. En tings telos er ikke avgjort før den har manifestert seg som virkelig; først i den 'ekspressive' akten blir det klart hva som var det virkelige formålet med den.<sup>15</sup> Derfor kan konflikten få et uheldig utfall, som ikke blir oppdaget som et slikt

---

<sup>14</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, s. 401.

<sup>15</sup> "Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der *Anfang Zweck* ist; - oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder

før det er ”for sent”. Dersom konflikten får et uheldig utfall, gjelder det å påvise at konflikten egentlig ikke er løst, eller at den bare tilsynelatende har fått sin løsning; at forholdet fortsatt inneholder en kontradiksjon eller indre motsetning (*Widerspruch*). Dette må gjøres immanent, ettersom ingen ytre målestokk vil kunne overbevise den ’seirende’ om at hans mål er ’feil’, noe som heller ikke er poenget. Poenget er å vise at målet i virkeligheten ikke er nådd, at resultatet står i motsetning til det som skulle oppnås, eller at målsettingen fra begynnelsen av gikk mot sine intensjoner.

Hvis vi følger Hegel og betrakter fikseringen av motsetningen mellom mennesket qua rasjonelt vesen (bevissthet, ånd) og mennesket qua sanselig vesen (kropp, natur) som et uholdbart resultat av en ’konflikt’ mellom disse begrepene om mennesket, der det er en uoverensstemmelse (*Unangemeßtheit*) mellom det vi forstår under begrepene og begrepenes ’egentlige’ mening, eller sannhet, må vi først og fremst kunne påvise at konflikten i virkeligheten ikke er løst, eller at dens ’løsning’ eller resultat inneholder en slik uoverensstemmelse eller *Widerspruch*. Det må kunne påvises at den splittelsen i mennesket mellom kropp (sanselighet) og bevissthet (ånd) som er dualismens konsekvens, ikke er en virkeliggjørelse av menneskets sanne vesen.

Vi skal nå se nærmere på Hegels teori om ånden, eller *Geist*. Geists virkeliggjørelse i og gjennom mennesket og naturen er nettopp å betrakte som en virkeliggjørelse av menneskets sanne vesen, slik Hegel ser det. I tillegg er den, som vi skal se, en prosess som finner sted i den naturlige verden selv.

### **3. Hegels teori om Geist**

Hegels teori om Geist er svært omfattende og komplisert. Jeg vil her se på noen aspekter ved denne teorien som har relevans til vår tematikk. Først og fremst er det ideen om Geist som *nødvendigvis legemliggjort* som opptar oss her. Denne ideen er relevant fordi den er sterkt anti-dualistisk, samtidig som den vil bevare den forskjellen mellom ånd (eller bevissthet) og natur som ligger til grunn for dualismen. Hvis vi

---

die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, - das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.” Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 26. Jf. Ch. Taylor, *Hegel*, 1975, s. 81, 111.

forstår hva som menes med Geists nødvendige legemliggjørelse, vil vi i tillegg komme nærmere en forståelse av Hegels påstand om at det i virkeligheten ikke er noen motsetning mellom identitet og forskjell (differens), eller enhet og motsetning. Som en tilnærming til teorien om Geist skal vi først se på Hegels utlegning av subjektbegrepet.

### 3.1. Subjektets onto-logiske struktur

Selv om Hegel var en stor kritiker av Kant, viste flere av Kants ideer seg å være uvurderlige for Hegels eget filosofiske prosjekt. En av disse var Kants moralfilosofiske prinsipp om *autonomi*. Kant argumenterte for at den moralske handlingen forutsatte viljesfrihet i radikal forstand. For at viljen skulle kunne kalles fri, kunne den ifølge Kant ikke være under innflytelse av noe utenfor seg selv; den måtte unngå all påvirkning 'utenifra', det vil si fra den sanselige eller naturlige verden. Som vi har sett er naturen ifølge Kant underlagt strengt mekanistiske/deterministiske lover (naturlovene), og viljen kunne ikke kalles fri dersom den var under innflytelse av slike lover. I realiteten er det imidlertid slik at våre handlinger ofte utføres under slik innflytelse, f. eks. når vi handler i tråd med våre følelser eller begjær. Men en slik handling, sier Kant, er et uttrykk for heteronomi, ikke autonomi – den virker under innflytelse av noe annet enn viljen selv, noe som er den 'fremmed' (heterogent) – den styres ikke av viljen selv (autonomi er gresk for selvstyre eller selvlovgivning), og kan derfor ikke kalles fri; og av dette følger at den heller ikke kan kalles moralsk. (Selv om utfallet av den heteronome handlingen skulle være i tråd med moralen – noe den jo ofte er – kan den altså ikke kalles moralsk, da det moralske ved den bare følger av 'tilfeldighet', ikke nødvendighet. En slik handling faller hos Kant under betegnelsen 'legalitet', for på denne måten å skille den fra den heteronome handlingen med en u- eller amoralsk konsekvens).

Problemet, noe Kant i høyeste grad selv var oppmerksom på, blir nå å forklare hvordan noe som ikke har fotfeste i den sansbare (*sinnliche*) verden – nemlig den autonome (frie) viljen – kan virke, det vil si ha faktiske konsekvenser, i denne verdenen. Altså: hvordan kan den frie viljen – som er *vesentlig ikke-empirisk* – ha innvirkning på de empiriske forhold. Kants løsning på dette problemet er ikke lite

kontroversiell. Den eneste måten å forklare det empiriske faktumet at den immaterielle (intelligible) viljen griper inn i den materielle (sinnliche) verden på, sier Kant, er å postulere eksistensen av en "Urheber der Natur", Gud, som har innrettet verden på en slik måte at en formålsmessig (*zweckmäßig*) sammenheng mellom den intelligible sfæren, "Reich der Sitten", og den empiriske sfæren, "Reich der Natur", blir mulig.<sup>16</sup> For bare dersom denne sammenhengen er mulig, er realiseringen av det høyeste gode – den fullkomne overensstemmelse mellom dyd og lykke – mulig. Muligheten av det høyeste gode fordrer altså ideen om Gud, og derfor må Guds eksistens postuleres. Og da postulatet på denne måten er *nødvendig* for realiseringen av det høyeste gode, får (den teoretiske) ideen gjennom (det praktiske) postulatet "objektiv realitet".<sup>17</sup>

Denne løsningen kan fremholdes som konsekvent med Kants øvrige filosofiske system. Den er også i overensstemmelse med den jødiske/kristne/muslimske læren om Guds allmektighet, og vil derfor kunne aksepteres av en som aksepterer denne læren. Men den vil neppe kunne overbevise en ikke-troende eller en som stiller seg tvilende til premissene som ligger til grunn for Kants praktiske filosofi. Hegel var, på sin særegne måte, en kristen troende. Han hadde riktignok en ganske annen gudsoppfatning enn Kant, men det var ikke først og fremst ved dette punkt at Hegel avviste Kants forklaring.<sup>18</sup> Kants fatale feilgrep lå ifølge Hegel heller i selve utformingen av problemet.

Kants autonome vilje er fra begynnelsen av frakoblet (ontologisk) fra selve handlingen, og dermed fra den sansbare verden der den har sitt uttrykk. Ja, det at viljen ikke har noe med det sansbare å gjøre, er til og med en betingelse for dens autonomi, da all påvirkning fra det sansbare fører til heteronomi, som vi så ovenfor. Hegel på sin side benektet ikke at prinsippet om autonomi sto i motsetning til de deterministiske naturlovene, men hevdet at denne motsetningen oppheves i selve handlingen. Det vil si: viljens autonomi – som er en egenskap ved subjektet qua ånd – må ha et konkret uttrykk i den sansbare verden – den må *skje* på et bestemt sted til en bestemt tid – for å eksistere. Den er ikke noe som kommer 'utenifra' – f.eks. fra en 'noumenal' sfære som hos Kant – og 'griper inn' i verden; det *at* den virker i verden

---

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (A 262), Frankfurt 1968, s. 280.

<sup>17</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (A 238), 264.

<sup>18</sup> Om Hegels religionsfilosofi, se Taylor, *Hegel*, særlig s. 197-213. Jf. også diskusjonen om Geist nedenfor.

er dens ontologiske betingelse, den er ikke en autonom vilje før den manifesterer eller uttrykker seg som en sådan *i* verden. Med andre ord kreves det et kroppslig og endelig (tid- og stedbundet) vesen for at prinsippet om autonomi skal uttrykkes, manifestere seg, bli virkelig. Men som nevnt ovenfor forutsetter autonomi rasjonalitet og selvbevissthet, altså subjektivitet, ånd; og ånd står i motsetning til kropp.

Vi kan her ane konturene av Hegels onto-logiske<sup>19</sup> tese om forholdet mellom identitet og motsetning. For vi ser nå at subjektet både er identisk med og i opposisjon til sin legemliggjørelse. Identisk i den forstand at subjektets virkeliggjørelse som et rasjonelt, selvbevisst og fritt vesen krever en legemlig (endelig) eksistens, det vil si legemliggjørelsen er en eksistensbetingelse for subjektet; i opposisjon fordi legemliggjørelsen, i hvert fall i første omgang, fungerer som et hinder for subjektets virkeliggjørelse. Selv om subjektet nødvendigvis *er* en bestemt kropp på et bestemt sted og til en bestemt tid, ligger dets mål, virkeliggjørelsen, hele tiden bortenfor eller hinsides denne kroppens endelige eksistens, slik at denne sted- og tidbundethet (endeligheten) fungerer som et 'hinder' for – den står i motsetning til – målet.

Det er denne indre kompleksiteten som muliggjør subjektets doble relasjon til seg selv / sin andre. Charles Taylor beskriver det på følgende måte:

In order to be at all as a conscious being, the subject must be embodied in life; but in order to realize the perfection of consciousness [i.e. rational self-awareness in freedom, E. D. S.] it must fight and overcome the natural bent of life as a limit. The conditions of its existence are in conflict with the demands of its perfection; and yet for it to exist is to seek perfection. The subject is thus necessarily the sphere of inner conflict, may we say, of contradiction?<sup>20</sup>

Hegel nølte ikke med å kalle dette en kontradiksjon eller indre motsetning (*Widerspruch*). På denne måten kan begge forhold sies å gå sammen. Men forholdet har også et temporalt aspekt: da identiteten baseres på de uforanderlige eksistensbetingelser, mens motsetningen oppstår av forutsetningene for subjektets virkeliggjørelse over tid, kan disse sees på som forbundet i et temporalt mønster. 'Primitiv' identitet, det vil si umiddelbar enhet uten motsetning, må vike plass for en

---

<sup>19</sup> Bindestreken er brukt for å anskueliggjøre Hegels særegne kobling av logikk og ontologi. I Hegels system viser (transcendental)logikken og ontologien seg faktisk å være to sider av samme sak. Dette har blitt kalt Hegels 'pan-logisme'. Heidegger kalte den hegelske filosofien *Onto-Theo-Logik*, og får dermed også med det teologiske aspektet ved Hegels metafysikk. (Se "Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik", i Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart 1957.)

<sup>20</sup> Taylor, *Hegel*, 86.



splittelse som uunngåelig inntreffer ettersom subjektet bærer kontradiksjonens mulighet i seg.

Men hva med det tredje steget i dette temporale mønsteret, altså forsoningen av splittelsen? Hegel fremholdt at dersom vi fullt ut forstår betydningen av motsetningsforholdet, vil forsoningen, eller (gjen)opprettelsen av enhet, tre frem for oss. Og dette ser vi også i Hegels teori om subjektet. Taylor skriver:

Man does not remain forever at the stage of opposition between thought and life, reason and nature. On the contrary, both terms are made over to come to higher unity. Raw nature, the life of impulse, is made over, cultivated, so as to reflect the higher aspirations of man, to be an expression of reason [*Vernunft*, E.D.S.]. And reason, on its side, ceases to identify itself narrowly with a supposedly higher self fighting to hold nature at bay. On the contrary, it sees that nature itself is part of a rational plan, that division had to be in order to prepare and cultivate man for a higher union. The rational subject identifies himself with this larger reason, the rational plan underlying the whole, and as such no longer sees himself as opposed to nature which has itself been made over to be an apt expression of rationality.<sup>21</sup>

Subjektet opphører å betrakte seg selv i opposisjon til (indre så vel som ytre) natur i det øyeblikk det erkjenner at naturen er en del av eller et uttrykk for en overordnet, fornuftig plan – når det gjenkjenner/erkjenner fornuften i naturen.

Splittelsen er altså ikke den menneskelige historiens endepunkt:

It moves beyond to a still higher cultural form, in which our nature, that is, our individual and collective life in interchange with our surroundings, expresses a larger rational plan than that of the autonomous individual; and to a still higher mode of consciousness [*Bewusstseins*, E.D.S.] in which we come to see this larger plan and identify with it.<sup>22</sup>

Denne høyere bevissthetsformen svarer til det Hegel kaller fornuft, i motsetning til forstanden som isolerer og fikserer tingene sin i motsetning til hverandre, som vi så i kapittel 1.

Og denne høyere formen for enhet er svært forskjellig fra den 'primitive'. Den er formidlet (*vermittelt*), den bevarer bevisstheten om splittelsen, som er en nødvendig etappe i kultiveringen av naturen og fornuftens utvikling (som vi var inne på i kapittel 1).

---

<sup>21</sup> Taylor, *Hegel*, 86.

<sup>22</sup> Taylor, *Hegel*, 86.

Det menneskelige subjektet kan altså tjene som modell for Hegels tese om forholdet mellom identitet og motsetning. Dets doble relasjon til seg selv / sin andre, at det både er identisk med og forskjellig fra sin legemliggjørelse, uttrykkes i et temporalt mønster. Fra opprinnelig enhet oppstår uunngåelig splittelse, som igjen fører til en høyre enhet som er basert på erkjennelsen av splittelsens (fornuftige) nødvendighet.

Men hvordan kan denne teorien om det menneskelige subjektet rettferdiggjøre den tilsynelatende kontraintuitive formelen om 'identitet av identitet og ikke-identitet'? Vi skal nå gå videre til Hegels teori om Geist. I tillegg til å være svært viktig for Hegels filosofi som helhet, vil denne teorien også kunne gi større klarhet i denne formelens betydning.

### **3.2. Åndens manifestasjon**

Vi så i forrige kapittel at det menneskelige subjektet må forstås historisk, altså i en kontekst av kontinuerlig utvikling eller tilblivelse (*Werden*). Mennesket har gjennom årtusener utviklet stadig høyere former for selvbevissthet, og bare i lys av denne utviklingen kan det menneskelige subjektet fremtre som det det i virkeligheten (her og nå) er. Men denne historiske utviklingen eller bevegelsen kan ikke sees på som fremskyndet av enkeltindivider alene. Skal vi forstå omfanget av Napoleons felttog, eller hvilken som helst annen historisk begivenhet, er det ikke nok å studere de enkelte involverte individers motiver, intensjoner og handlinger. Allikevel, for å forstå menneskets historie er det ifølge Hegel ingen tvil om at det er dets ånds- eller kulturhistorie som må studeres; historien forstått som en kompleks, dialektisk utvikling – full av vekselvirkninger og motsetninger – av menneskeheten gjennom individenes sosiale og kulturelle praksis. Historien må altså betraktes som et produkt av ånd; men ikke individuell ånd: "Der Werkmeister [...] dieser Arbeit von Jahrtausenden", heter det i Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), "ist der *eine* lebendige Geist". Den ene, levende Geist,

dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewusstsein zu bringen und, indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein.<sup>23</sup>

Geist blir her presentert som en 'Werkmeister', som en slags håndverker eller kunstner hvis verk er dens egen bevissthets historie. Men hva med de individuelle 'ånder' eller bevisstheter; hva med enkeltmennesket? Er det bare å betrakte som en brikke i denne 'verdensåndens' spill? På en måte, ja; men individet er på ingen måte uviktig, tvert imot er det helt nødvendig for Geists virkeliggjørelse: Geist er, i likhet med det menneskelige subjektet, nødvendigvis legemliggjort. Dens legemliggjørelse krever 'endelige' vesener, det vil si vesener som *er* (finnes) på et bestemt sted, til en bestemt tid. Denne 'bestemmelsen' er imidlertid også Geists negasjon; dens legemliggjørelse er dens motsetning. Vi ser nå at Geist har den samme onto-logiske struktur som det menneskelige subjektet. Geist er faktisk selv subjekt; men det er *absolutt* subjekt, til forskjell fra det endelige/avgrensede menneskelige subjektet. Det "absolutte", sier Hegel, er "das mit sich Identische", eller mer nøyaktig: det som bare er identisk med seg selv, det vil si det står ikke i motsetning til noe det selv ikke er.<sup>24</sup> Men Geist trenger en ytre manifestasjon,<sup>25</sup> eller et 'uttrykk', for å bli seg selv bevisst; den må reflekteres i noe utenfor seg for å oppnå bevissthet om seg selv (*som* et selv, som subjektivitet), som er en forutsetning for dens virkeliggjørelse.<sup>26</sup> Eksternaliseringen, *die Entäußerung*, av Geist i endelige vesener er altså en betingelse for dens eksistens, slik kroppsligheten er en eksistensbetingelse for det menneskelige subjektet. Men Entäußerung er, på samme måte som Entzweiung/Trennung, bare et steg på veien mot virkeliggjørelsen; Geist må, i likhet med subjektet, ta det siste forsonende steget: den må vende tilbake til seg selv fra sin Entäußerung.<sup>27</sup>

Som vi så finner forsoningen mellom det åndelige og det naturlige (sanselige) sted hos subjektet når det kommer til en erkjennelse av naturens og det naturliges

---

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* I, § 18, Werke 8, Frankfurt a/M 1986, s. 58.

<sup>24</sup> Hegel, *Enzyklopädie* I, § 115 A, Werke 8, s. 236.

<sup>25</sup> At Geist 'manifesterer seg i noe' må ikke forstås som at Geist kommer utenifra og tar form i noe. Geist må sees på som 'immanent' i alle ting, som noe som innenifra 'ytrer' seg 'i' eller *som* disse tingene (jf. 'Entäußerung' nedenfor). Da Geist lett kan forstås som synonymt med Gud hos Hegel, kan dette forstås som en form for panteisme, noe Hegel ofte er blitt anklaget for, men selv benektet på det sterkeste. For et indirekte, men innstendig svar på denne anklagen, se *Enzyklopädie* (1830) § 248 Anm.

<sup>26</sup> Jf. kapitlene om "Bewußsein" og "Selbstbewußtsein" (kap. I-IV) i Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>27</sup> Ty. *in sich zurückkehren/zurückgehen*. Denne formuleringen dukker stadig opp hos Hegel. (Se f. eks. Hegel, *Phänomenologie*, 19.) Jf. også *Er-innerung*, som spiller på den doble betydningen erindring og internalisering (eller innerliggjøring).

eksistens som en del av en overordnet, fornuftig plan. Denne planen er Geists plan. Vi kan derfor si at det menneskelige subjektets forsoning med naturen avhenger av at det erkjenner seg selv som en "vehicle" for Geist (Ch. Taylor).<sup>28</sup> Spørsmålet blir nå om vi kan spore en analog erkjennelsesstruktur i Geists egen forsoningsprosess. For å nærme oss et svar på dette, skal vi se nærmere på Hegels fremstilling av Geists 'Entäußerung' i naturen.

## **2. *Ånd og natur: Hegels naturfilosofi***

Som vi så, er Geist å betrakte som en 'Werkmeister', og menneskene som dennes 'redskap' eller 'vehicle' for selvbevissthet og selverkjennelse. Geists bevissthetshistorie er å betrakte som en stadig bevegelse mot selv-realisering, en kontinuerlig tilblivelse eller vorden. Geist beveger seg gjennom menneskenes åndelige – intellektuelle, sosiale og kulturelle – virksomhet mot stadig høyere nivåer av selvbevissthet, som igjen får sitt uttrykk i kulturen. Det antikke Hellas, for eksempel, er å betrakte som en slik kulturell bevissthetsform; og det samme gjelder vår egen tid.

Men hva da med det ikke-bevisste, det vil si ikke-menneskelige – hva med naturen? Hegel fremholder at verken den anorganiske eller organiske naturen i seg selv er i stand til noen form for bevissthet, det vil si selvbevissthet (hos Hegel viser bevissthet seg å være vesentlig selvbevissthet, jf. kapittel I-IV i *Phänomenologie des Geistes*). Ikke engang dyret er seg selv bevisst; det nærmeste det kommer selvbevissthet er en slags selv-følelse (*Selbstgefühl*), som oppstår i differensieringen av kroppslige deler (noe som gjør at dyret tilskrives en "naturlig subjektivitet").<sup>29</sup> Men vil dette si at det ikke-bevisste liv, altså naturen, ikke har noen plass i Geists bevissthetshistorie?

Ifølge Hegel er både naturen og historien å betrakte som *Entäußerung des Geistes*. Historien betraktes som menneskeskapt, det vil si den er et produkt av endelige ånders virksomhet. For å si det med de ovenfor benyttede metaforer, Geists

---

<sup>28</sup> Taylor, *Hegel*. Individet er altså mer å betrakte som en nødvendig *vehicle* for realiseringen av Geist, enn som en brikke i et spill, slik det ble formulert ovenfor. Da jeg ikke finner noen egnet oversettelse av 'vehicle' til norsk, har jeg valgt å beholde det engelske ordet.

<sup>29</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II* (1830), § 358 A, Suhrkamp *Werke* 9, Frankfurt a/M 1970, s. 466. Jf. også § 356.

'verk', historien, krever for sitt arbeid et 'redskap', og dette redskapet er mennesket. Og denne eksternaliseringen (Entäußerung) av Geist i historien (*die Geschichte*) er, som vi så, vesentlig en eksternalisering i tid; historien er "der an die Zeit entäußerte Geist".<sup>30</sup> En slik temporal bevegelse er en etter Hegels oppfattning virkelig *Werden*, den er virkelig historie. Naturens 'historie' derimot er en evig, det vil si ikke-temporal eksternalisering, hvis bevegelse derfor må betraktes som en 'skinnbevegelse', det vil si en subjektets bevegelse:

Dieses sein [des Geistes, E.D.S.] letzteres Werden, die *Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das Subjekt herstellt.<sup>31</sup>

Geists Entäußerung eller legemliggjørelse i naturen er altså ingen 'virkelig' bevegelse, det vil si den er en slags evig gjentakelse av det samme, av en 'beståen'; en så å si statisk bevegelse.<sup>32</sup> Riktignok viser det seg at Hegels begrep om Entäußerung også til sist forvandler den som virkelig intenderte Werden i historien til en skinnbevegelse:

Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden – der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Hegel, *Phänomenologie*, 590.

<sup>31</sup> Hegel, *Phänomenologie*, 590.

<sup>32</sup> Dette synes uforenelig med den darwinistiske evolusjonslæren, som nettopp forsøker å vise hvordan artene kan bryte ut av den 'evige gjentakelsen' og gå over til nye 'stadier', slik det for eksempel hevdes at menneskene har utviklet seg fra apene. Hegel snakker også om stadier eller nivåer i naturen, men slik jeg ser det holdes ikke muligheten åpen i Hegels filosofi for arters bevegelse eller utvikling fra et lavere nivå til et høyere. At Hegels stadietenkning ikke var ment evolusjonistisk, viser en i en kontroversiell passasje i *Enzyklopädie* der Hegel taler evolusjonssynspunktet eksplisitt imot (men naturligvis ikke det darwinistiske, som jo var ukjent på denne tiden). (Jf. Hegel, *Enzyklopädie II*, Werke 9, 32-34.)

<sup>33</sup> Hegel, *Phänomenologie*, 590.

Men Geists Entäußerung i historien er allikevel en erkjennelsesmessig 'viktigere' hendelse enn dens Entäußerung i naturen, da fornuftens spor tydeligere er å finne i den menneskeskapte historien enn i naturens gjenstridige materie.<sup>34</sup>

En følge av denne differensieringen mellom naturens og historiens form for Entäußerung, er at naturen betraktes som noe 'lavere', som en mer ufullkommen manifestasjon av Geist (*Gestalt des Geistes*). Geists mål er virkeliggjørelse, og denne kan bare nås gjennom fullkommen selvbevissthet og selverkjennelse, noe som igjen bare kan oppnås 'historisk', det vil si gjennom menneskenes åndelige virksomhet. I tillegg heter det i *Enzyklopädie* at naturen i sin bestemte eksistens (*Dasein*) ikke viser noen frihet, "sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit"; og som vi har sett krever Geists virkeliggjørelse frihet i radikal forstand (autonomi).<sup>35</sup> Så hvordan skal vi forstå dette? Står ikke Hegel her i fare for en liknende "misshandling" av naturen som den han anklaget Kant (og Fichte) for? Åpner ikke 'favoriseringen' av mennesket fremfor naturen for en uhemmet utnyttelse av naturen til menneskets fordel? I det følgende skal jeg gi en fremstilling av Hegels naturfilosofi, der jeg forsøker å vise at dette ikke er tilfelle.

#### 4.1. Naturbetraktningens former

Programmet for Hegels naturfilosofi uttrykkes i en av sine mest pregnante formuleringer på følgende måte:

Versöhnung des Geistes mit der Natur, indem er in ihr die Idee erkennt [d. h. das], was er selbst in der Form des Selbstbewußtsein ist.<sup>36</sup>

Det handler med andre ord ikke om en endelig avklaring eller definisjon av hva naturen 'egentlig er', men om en viss måte å betrakte og forholde seg til naturen på: mennesket må, i egenskap av å være Geists 'vehicle', strebe mot en *filosofisk innstilling* til naturen som kan bevirke Geists forsoning med den. Målet er Geists

---

<sup>34</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, § 376 Z, Werke 9, 539.

<sup>35</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §248, Werke 9, 27.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Naturphilosophie. Die Vorlesung von 1819/20*. Sitert i H. F. Fulda, *Hegel*, München 2003, s. 155.

erkjennelse av fornuftens immanente tilstedeværelse i naturen – med andre ord Geists erkjennelse eller gjenkjennelse av *seg selv* – i naturen.

Utenom den fordrede innstilling til naturen, sier Hegel, kunne vi bare forholdt oss til naturen på to måter: enten 'praktisk' eller 'teoretisk'. Den praktiske innstillingen til naturen er bestemt av begjær, av behovet for å bruke naturen til egen nytte, "sie abzureiben, aufzureiben, kurz, sie zu vernichten."<sup>37</sup> Begjæret retter seg mot partikulære naturting ("naturprodukter"), eller partikulære aspekter ved disse. Men naturen "selv", altså det allmenne ved den, kan mennesket ikke bli herre over (*bemeistern*), ei heller benytte seg av til sine egne formål.<sup>38</sup>

Formålet (*der Zweck*) ved denne måten å forholde seg til naturen på ligger altså ikke i naturtingene selv, men i oss. Naturtingene fungerer kun som middel til oppnåelsen av et mål som er dem selv eksternt, nemlig tilfredsstillelsen av *våre* begjær.

Begjæret springer ut av en *mangel* på noe, for eksempel mat, og resultatet av dets tilfredsstillelse er en gjenopprettelse av vår "selvfølelse", som ble frustrert eller "forstyrret" (*gestört*) gjennom mangelen. Abstrakt uttrykt:

Die Negation meiner selbst, die im Hunger in mir ist, ist zugleich vorhanden als ein Anderes, als ich selbst bin, als ein zu Verzehrendes; mein Tun ist, diesen Gegensatz aufzuheben, indem ich dies Andere mit mir identisch setze oder durch Aufopferung des Dinges die Einheit meiner mit mir selbst wiederherstelle.<sup>39</sup>

Denne "teleologische Betrachtung" setter telos som noe blott indre, og dermed blott ytre, det vil si heteronomt, fremmedbestemt.<sup>40</sup> Det 'fremmedgjorte' telos erkjennes ikke som immanent i tingene selv; tingene fortæres, tilintetgjøres i tjeneste av et mål som er naturtingene fremmed, altså tilfredsstillelsen av menneskelige begjær.

Når vi på denne måten setter oss selv som mål for naturgjenstanden, erfares naturen som gjenstridig og sta, som noe som motsetter seg vår streben; oss selv derimot betrakter vi som 'enig med oss selv', som opphav til en enhet som naturen, fordi dens bestemmelse ikke er dens egen, først mottar gjennom oss. Den som derimot ikke fokuserer på formålstjenligheten, men som forholder seg teoretisk til naturen og hengir seg til en tenkende erkjennelse av det allmenne, må ta avstand fra alle slike

---

<sup>37</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §245 Z, Werke 9, 13.

<sup>38</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §245 Z, Werke 9, 14.

<sup>39</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §245 Z, Werke 9, 14.

<sup>40</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §245 Z, Werke 9, 14.

praktiske hensikter; den teoretisk betraktende må innrette seg etter naturen og la seg belære av den; han må anerkjenne naturen som det substansielle i forhold til seg selv.

Den teoretiske innstillingen til naturen er ikke bare i konflikt med den praktiske; den er også selvmotsigende (*widersprechend*), idet den synes umiddelbart å motvirke sin egen hensikt. Hegel beskriver det slik:

wir wollen die Natur Erkennen, die wirklich ist, nicht etwas, was nicht ist; statt sie nun zu lassen und sie zu nehmen, wie sie in Wahrheit ist, statt sie wahrzunehmen, machen wir etwas ganz anderes daraus. Dadurch, daß wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinem; die Dinge sind aber Einzelne [...]<sup>41</sup>

Vi vil erkjenne tingene slik de fremtrer for våre sanser, altså i sin konkrete, partikulære eksistens; og i denne hensikt gjør vi dem til noe allment, altså til noe annet enn det de er. Målet med den teoretiske naturerkjennelsen er ”die Natur zu fassen, zu begreifen, zum Unsrigen zu machen, daß sie uns nicht ein Fremdes, Jenseitiges sei.” Men det som virkelig skjer er dette: ”Wir machen sie [die Natur], die ein Anderes ist, zu einem Anderen, als sie ist. [...] wir machen die Dinge zu allgemeinen oder uns zu eigen, und doch sollen sie als natürliche Dinge frei sein.”<sup>42</sup> Den ensidig teoretiske innstillingen til naturen er altså i konflikt med seg selv, da den i prinsippet aldri vil kunne oppnå det den forsøker å oppnå.

Hvis vi nå retter oppmerksomheten mot det i de to innstillingene som representerer synet på naturen og hva mennesket er i forhold til denne, vil vi øyne en enda skarpere kontrast. For den teoretisk tenkende betraktningen er naturen subtil, sublim, i fred med seg selv. For den praktiske innstillingen er den derimot essensielt sjelløs og formålsløs. Omvendt forretter mennesket ifølge den praktiske betraktningsmåten verker fra en innerste frihet som naturen mangler, og vet seg i denne frihet som ikke underlagt naturens tvang. Vi setter denne friheten opp mot naturens manglende indre, og forakter naturen for denne mangelen, selv når den tilintetgjør oss. Ifølge den teoretiske betraktningsmåten er menneskenes verker derimot å anse som ubetydelige i forhold til naturens egne verker. I motsetning til den mektige og sublime, i fred med seg selv befinnende naturen, er mennesket preget av avmektighet og rastløshet.

---

<sup>41</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §246 Z, Werke 9, 16.

<sup>42</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, §246 Z, Werke 9, 17.



De to betraktningsmåtene viser altså til en spenningsfylt dobbelthet i vårt syn på forholdet mellom mennesket og naturen. Hans Friedrich Fulda formulerer det som et dilemma:

Wer sich nach Descartes' Programm zum 'maître et possesseur de la nature' machen möchte, muß sich in der theoretischen Verarbeitung seiner Erfahrungen bald die Armseligkeit seiner Bemühungen eingestehen. Will ich hingegen nur mit denkend forschender Neugier theoretisch ins innere der Natur eindringen, dann belehrt mich meine praktische Vernunft schnell darüber, daß unter allem so erkennbar Allgemeinen kein 'Inneres' ist, das ich als das Meinige erkennen und dadurch mir wirklich aneignen könnte.<sup>43</sup>

Hegels naturfilosofi skal befri oss fra dette dilemmaet.

Forsøket på dette må gå i følgende retning:<sup>44</sup> formalt sett må begge holdninger, den teoretiske så vel som den praktiske, *korrigeres*. Når det gjelder den teoretiske innstillingen må naturbetraktningen 'hentes inn' fra den blotte ekternalitet; slik skal det gjøres slutt på den uunngåelige erfaringen av fremmedgjøring som ledsager både den 'formålsløse' teoretiske og den tekniske omgangen med naturen. Når det gjelder den praktiske innstillingen må den løsrive seg fra blott subjektive, natureksterne formål, og dermed også fra teleologiske overveielser, skulle de være i teknisk hensikt, eller i den hensikt å sette oss i skapergudens plass, slik den såkalte kosmoteologien lærte.

Såfremt man ikke ganske enkelt kan kombinere de to holdningene, men heller ikke utelukkende kan holde seg til en av dem, må man heve seg over dem begge, for dermed å korrigere deres ensidige fordringer og falske løfter ut fra overordnede prinsipper. Man kan altså ikke se seg fornøyd med en så overfladisk ervervelse av naturen som den som oppnås i henholdsvis praktisk og teoretisk hensikt. Ut fra Hegels systematiske premisser kan man tilføye at den nye, filosofiske innstillingens dyperegående ervervelse har en dobbel hensikt: den skal bevirke en erkjennelse som gjør uunngåelige splittelser – i naturen og i vårt forhold til den – akseptable, idet den avdekker denne uunngåelighetens begrepsmessige grunn (*Grund*); men som samtidig begriper den som en grunn ut fra hvilken den etiske (*sittliche*) subjektiviteten forener seg og samtidig *ikke* forener seg med naturen, fordi den ikke er noe som er radikalt forskjellig fra meg, men er en 'min egen' (*Meiniges*), selv om den er én og den

---

<sup>43</sup> Fulda, *Hegel*, 136.

<sup>44</sup> Her følger jeg Fulda, *Hegel*, 137-9.

samme for oss alle og derfor ikke blott subjektiv, men "Idee", altså "Subjekt-Objekt".<sup>45</sup> Dette er imidlertid bare mulig dersom den nye innstillingen kan begripe hvordan Ideen "frembringer seg" (*sich hervorbringe*) i naturen – nettopp der hvor den når sin høyeste bestemmelse – "zur Existenz des Geistes", som er frihet, slik at friheten ikke må anta en annen form, men fremstiller seg i det som utgjør naturens grunn og i tillegg manifesterer eller uttrykker seg i naturen.

Muligheten for en ny innstilling til naturen presenterer for Hegel i overgangen fra Logikken til Naturfilosofien<sup>46</sup> ikke lenger noe større problem. På slutten av Logikken viser nødvendigheten av å gå videre til begrepet om den absolutte Idé seg, og nærmere betraktet tilhører dette begrepet en erkjennelse som innehar alle de fortrinn som her kreves. Det er dessuten intet blott abstrakt, det vil si innholdsløst begrep eller et uoppnåelig ideal; begrepet er allerede instansiert i Logikken, der det er realisert som filosofisk (logisk) spekulasjon. Det i sin metodisk regelbundne gang i standkomne resultat av denne instansieringen er det *spekulative* naturbegrepet, for hvis eksposisjon Naturfilosofien utgjør det neste steg, nemlig *innøvelsen* av den fordrede innstilling til naturen. Det som ennå mangler for realiseringen av den nye, filosofiske innstillingen, er å påvise dens forenbarhet med den teoretiske og praktiske innstillingen. Dette lar seg forholdsvis greit gjøre. Med den filosofiske innstillingen blir det ikke forlangt av den praktiske innstillingen at den skal fornekte ethvert begrep om formål (*Zweckbegriff*). Det spekulative naturbegrepet inneholder selv ideen om et formål (*Zweck*); et formål som i sterkeste betydning er mitt eget (Meiniges), samtidig som det ikke lenger er et privat formål, men et formål som er 'mitt' for alle og enhver. Videre er formålet ikke lenger eksternt i forhold til naturen, men er dens eget (*Selbstzweck*), altså objektivt. Dette gjør imidlertid ikke den praktiske fornuftens medvirkning umulig. For dennes formål, friheten, er i grunnen ett med naturens Selbstzweck: realiseringen av Geist, friheten, i og ut fra seg selv.<sup>47</sup>

Når det gjelder den teoretiske innstillingen, blir denne verken frarøvet sitt begrep om det allmenne i naturen, eller det forlanges at den skal innta en annen innstilling til naturen enn den tenkende-betraktende. Det som forlanges av den er at

---

<sup>45</sup> Jf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, Frankfurt a/M 1986, s. 466; Fulda, *Hegel*, 137. 'Ideen' er hos Hegel formidlet subjekt-objekt-identitet, altså subjekt-objekt. Videre er den en formel for helheten som en kjede av nødvendige forbindelser. Den er også en betegnelse for subjektets høyeste form for selv-realiserings.

<sup>46</sup> 'Logikken': *Wissenschaft der Logikk*, og første del av *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 'Naturfilosofien': andre del av *Enzyklopädie*.

<sup>47</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 538.

begrepet om det allmenne underlegges en dypere analyse, samt at det introduseres nye, mer komplekse begreper, mens dens egen bruk begrenses på en måte som den ut fra seg selv ikke er i stand til. Fordringen om introduksjonen av nye begreper er i overensstemmelse med utviklingen fra nødvendighet til spekulativt begrep (og andre uomgjengelige bevegelser) i Logikken. Fordringen om begrensning følger av prinsipper for fornuftig tenkning. Begge disse kravene er den teoretiske innstillingen, på grunn av dens empiriske funksjon og dens henvisning til matematikken, uskikket til å møte.

Det som hevdes er ikke bare at den filosofiske innstillingen til naturen er *mulig*; den er også *nødvendig* for formidlingen av de to andre betraktningsmåtene, den praktiske og den teoretiske. Bare den filosofiske innstillingen, ”das begreifende Erkennen”, kan oppheve eller kansellere (*aufheben*) den ensidigheten som preger de to andre i deres selvstendige, isolerte virke, samtidig som den bevarer begges ”Bestimmung” eller essensielle egenskaper, idet den forener den praktiske og den teoretiske innstillingens begrepslige strukturer.<sup>48</sup> Men enheten er ingen harmonisk ’syntese’; foreningen kommer kun i stand som et *mottrekk* til de to andre innstillingene.<sup>49</sup>

## 4.2. Den fordrede innstilling – naturbegrepet og dets realisering

Hegel kaller den fordrede innstillingen til naturen *begripende*<sup>50</sup> og snakker om ”begrepets betraktingsmåter”.<sup>51</sup> Med ’begrep’ (*Begriff*) menes det spekulative begrepet slik Logikken har erkjent og eksplisert det som en form som bestemmer seg selv som den absolutte Ideens immanente innhold. Det er på denne bakgrunn man skal forstå Hegels utsagn om at Naturfilosofien, i likhet med den teoretiske innstillingen, har det allmenne som gjenstand, men for-seg (*für sich*) og i sin egen immanente nødvendighet ”nach der Selbstbestimmung des Begriffs.”<sup>52</sup> Det som strukturerer denne betraktningsmåtenes gang er den begripende tenkningens metode, som Logikken informerer om og også skal praktisere.

---

<sup>48</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, §246 Z, Werke 9, 22.

<sup>49</sup> Fulda, *Hegel*, 139.

<sup>50</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, §246 Z, Werke 9, 22.

<sup>51</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, §245, Werke 9, 13.

<sup>52</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, §246, Werke 9, 15.

Men der Logikken omhandler den rene tankens bevegelse – logikken er ”die Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen und Gesetze*”<sup>53</sup> – må Naturfilosofien kunne fremvise en overensstemmelse mellom den rene tenkningens begreper og de empiriske fenomener (*Erscheinungen*). Naturfilosofien må følge begrepets gang i dets *realisering* som Idee.

Den overordnede Ideen gir seg selv en ytre eksistens og ’fremstiller’ seg i denne. Men den Ideen som i naturfilosofien skal realiseres er i regelen en spesiell (*besondere*), på samme måte som naturfilosofiens begrep er det. I dette tilfelle er den livets Idé (*Idee des Lebens*), slik den fremstilles i tredje del av Logikken (”Die subjektive Logik” / ”Die Lehre vom Begriff”). Til forskjell fra Logikken handler det i Naturfilosofien om den ene Idé: naturen som Ideen ”in der Form des *Andersseins*”.

For at begrepet skal kunne realiseres trenger det en begrepslig bestemmelse som realiseringen kan utgå fra. Ideen er i naturen ”sich äußerlich”, men naturen er ikke bare ytre eller ekstern (*äußerlich*) relativ til Ideen: ”die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie [die Natur] als Natur ist.” Naturen *som* natur har ”die Äußerlichkeit”, ekternaliteten, som sin bestemmelse. Fra denne begrepsbestemmelsen må det allmenne i naturen – som er naturfilosofiens gjenstand – følge i sin egen immanente nødvendighet.

Grunnlaget for den filosofiske erkjennelsen må være begrepets nødvendighet, ikke den empiriske erfaringen. Men ikke desto mindre må begrepsbestemmelsen av den erkjente gjenstanden ’stemme overens’ med dens empiriske fremtredelse (*Erscheinung*). Dette, sier Hegel, er imidlertid ingen påberopelse av erfaringen.<sup>54</sup> Selv naturvitenskapen er ikke basert på erfaring eller sanselig iakttagelse (*Wahrnehmung*) alene. Hvis fysikken bare berodde på iakttagelser, og disse bare var sansenes vitnesbyrd, så besto fysikerens aktivitet ikke i annet enn å se, høre, lukte. Og dersom dette var sant, påpeker Hegel lakonisk, var også dyrene fysikere.<sup>55</sup>

Videre må naturfilosofien ikke bare stemme overens med den empiriske naturerfaringen; den har den empiriske fysikken som sin forutsetning og nødvendige betingelse.<sup>56</sup> Dette er imidlertid ikke et blott epistemologisk poeng. Det som menes er

---

<sup>53</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 19, Werke 8, 67.

<sup>54</sup> ’Erfaring’ (*Erfahrung*) har ikke den samme betydning her som i *Phänomenologie des Geistes*. I motsetning til *Phänomenologie des Geistes*, som opererer med et mye rikere erfaringsbegrep, forstås erfaring her utelukkende som *empirisk* erfaring (i tråd med samtidens herskende erfaringsbegrep).

<sup>55</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 246 Z, Werke 9, 16.

<sup>56</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 246 Z, Werke 9, 15.

at de naturvitenskapelige begrepene, som i naturvitenskapen er avledet fra erfaringen, tjener som naturfilosofiens eiendommelige *stoff*. I tillegg til logiske bestemmelser må altså naturvitenskapelige begreper få innpass i den naturfilosofiske diskursen.

Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik [eller naturvitenskapen, E. D. S.] ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zugrunde zu legen; die Physik muß so die Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich notwendiges Ganzes aus dem Begriff hervorgeht.<sup>57</sup>

Naturfilosofien tar over stafettpinnen etter naturvitenskapen ved dens 'endepunkt', fordi dens begreper i siste instans ikke tilfredsstiller den begrepsstandarden som instansieres i Logikken, det vil si det spekulative begrepet. Det allmenne er i naturvitenskapen

abstrakt oder nur formell; es hat seine Bestimmung nicht an ihm selbst oder geht nicht zur Besonderheit über. [...] Der bestimmte Inhalt ist deswegen außer dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den notwendigen Zusammenhang in ihm selbst [...]<sup>58</sup>

For eksempel kan naturvitenskapsmannen analysere hver enkelt av blomstens fysiske bestanddeler, og si at blomsten består av disse; men setter han de abstrakte 'bestanddelene' sammen som er resultatet av denne analysen, får han ingen *blomst*, men en ansamling av 'likegyldige', heterogene deler. Det som mangler er det "geistige Band" (Goethe) som binder delene sammen til en helhet. Naturvitenskapen mangler det filosofiske helhetsperspektivet der tingene fremtrer i sin *nødvendige* sammenheng. Og nødvendigheten er for Hegel *sine qua non* for den sanne erkjennelsen.<sup>59</sup>

Men det følger ikke av dette at naturvitenskapens resultater er irrelevante for naturfilosofien; som vi så er naturvitenskapen tvert imot dens fundament. Og naturvitenskapens funksjon er stadig en forståelse av empiriske fenomener. Men det som mangler, og som naturvitenskapen ikke selv kan oppnå, er å påvise en nødvendig sammenheng mellom dens begreper – det allmenne – og det disse begrepene skal

---

<sup>57</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 246 Z, Werke 9, 20.

<sup>58</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 246 Z, Werke 9, 21.

<sup>59</sup> Dette kravet om nødvendighet er ikke gjeldene i den moderne, funksjonelle vitenskapen, som tvert imot ser på disse forbindelsene som vesentlig kontingente. Den moderne vitenskapens sannhetskriterier skal vi se nærmere på i del III.

'begripe', altså de partikulære empiriske fenomenene. Og nettopp dette skal Naturfilosofien oppnå gjennom en rekke systematiske identifiseringsakter. Denne oppgaven uttrykkes i følgende fordring:

außerdem daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gange anzugeben ist, [ist] noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen [...], daß sie jener in der Tat entspricht.<sup>60</sup>

Det må påvises en *faktisk overensstemmelse* mellom de naturvitenskapelige begrepene og de empiriske fenomenene. Dette strenge kravet blir mindre problematisk ettersom Hegel i utgangspunktet ikke opererer med begreper om noe 'bak' eller 'hinsides' fenomenene (som for eksempel Kants *Ding an sich*). Fenomenene kan gis ulike begreplige bestemmelser, de kan fremtre for oss på ulike måter, noen sannere enn andre; de kan ha 'skjulte' aspekter, men ingen av disse er prinsipielt utilgjengelige for den filosofiske erkjennelsen, slik Hegel konsiperer den. Derfor er det mulig for Hegel å stille et krav om at denne erkjennelsens begreper ikke bare skal 'korrespondere', men vise seg i sin *faktiske* overensstemmelse med fenomenene.

Følgene av denne modifikasjonen av Logikkens fremgangsmåte er flere, og minst tre av dem er viktige for den videre forståelsen av Hegels naturfilosofi.<sup>61</sup> Naturfilosofien behandler krefter, lover og arter (*Gattungen*) i naturen slik de konsiperes av naturvitenskapen. Men Naturfilosofien blir for det første ikke stående ved dette mangfoldige "Innere der Natur". Naturfilosofien skal trenge inn i "das Innere des Innern", og med forståelsen av dette "indres indre" skal ensidigheten ved den teoretiske innstillingen – som inneholder det allmenne uten bestemthet – og den praktiske innstillingen – som inneholder det partikulære (*Einzelne*) uten noe allment – oppheves samtidig som begges 'interesser' skal ivaretas, som vi så ovenfor. Det formidlende ledd er de logiske bestemmelsene eller den "begripende erkjennelsen",

in welcher die Allgemeinheit nicht ein Diesseits in mir gegen die Einzelheit der Gegenstände bleibt, sondern indem es [das begreifende Erkennen] sich negativ gegen die Dinge verhält und sich dieselben assimiliert, findet es die Einzelheit ebenso darin, läßt die Dinge gewähren und sich frei in sich zu bestimmen. Das begreifende Erkennen ist so die Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens: die Negation der Einzelheit ist als Negation des Negativen die affirmative Allgemeinheit,

---

<sup>60</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 246 Z, Werke 9, 15.

<sup>61</sup> De tre punktene nevnes av Fulda i *G. W. F. Hegel*, 142.

die den Bestimmungen Bestehen gibt; denn die wahrhafte Einzelheit ist zugleich Allgemeinheit in sich selbst.<sup>62</sup>

Naturfilosofien forsøker å trenge inn i ”das Innere des Inneren”, idet den fra det mest eksterne (*äußerlichste*) – gjennom de logiske bestemmelsene og den begripende erkjennelse, som dette mangfoldige allmennes enhet – begriper en ’seg i seg selv’ (*sich in sich selbst*) bevegende og med dette mangfoldet ’seg fyllende’ (*erfüllende*) allmennhet, nemlig det spekulative begrepets. Selv om Naturfilosofien altså skal ta hensyn til naturvitenskapen i hele dens omfang, setter den seg herigjennom i stand til igjen å tenke naturen som *natura naturans* (Spinoza), som seg-selv-frembringende, seg-selv-bevegende; som levende. Den vil vise hvordan naturens innerste indre er aktiv i den og gradvis kommer tilsyne, men også overlater noe til seg selv i den blotte ekternalitet (*Äußerlichkeit*).

For det andre behandler ikke Naturfilosofien spørsmålet om (og i så fall hvordan) de begrepene som overtas fra naturvitenskapen lar seg konstruere i modeller med matematiske midler. Dette fordi det i Naturfilosofien ikke handler om hvordan begrepene kan operasjonaliseres og anvendes på enkelttilfeller. Men kan man ikke her innvende mot Hegels naturfilosofi at den, samtidig som den pretenderer å inkludere naturvitenskapen, forsømmer matematiske prinsipper som naturvitenskapen må betjene seg av, for eksempel for å måle fenomenenes størrelse? Hegel benekter på ingen måte at slike modellkonstruksjoner kan være nødvendig med hensyn til den teoretiske erkjennelsen. Og det blir ikke i Naturfilosofien forlangt av begrepene noe som de ikke kunne være skikket til uten slik konstruksjon. For Hegels naturfilosofi skal ikke tjene som et metafysisk fundament for naturvitenskapelige disipliner, slik for eksempel Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* skulle. Hegels naturfilosofi unnslipper den matematiske fordringen gjennom å gi avkall på slikt begrunnelsesarbeid i naturvitenskapens tjeneste. Men avkallet er i virkeligheten en gevinst. På denne måten nemlig kan Naturfilosofien benytte seg av de naturvitenskapelige begrepene på hele feltet av empirisk naturforskning, og gjøre naturen som helhet til sitt tema, selv om helheten blir behandlet mer abstrakt enn i naturvitenskapen.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 246 Z, Werke 9, 22.

<sup>63</sup> Fulda, *Hegel*, 142-3.

Men forholdet mellom naturfilosofien og naturvitenskapen er ikke så fredelig som det her kan se ut som. Naturvitenskapen benytter seg av metafysiske kategorier, og denne bruken foregår ofte på en ganske uavklart måte. Det vil si, naturvitenskapen gjør ikke selv bruken av kategoriene til gjenstand for kritisk refleksjon. Dens bruk av dem er ofte instinktiv og ureflektert, selv om det stort sett handler om forstandens kategorier, som jo i særlig grad bør gjøres til gjenstand for fornuftig refleksjon og kritikk. Filosofien må derfor fungere som en kritisk-korrigerende instans overfor den.

Det kritiske standpunktet naturfilosofien må innta overfor forstandsmetafysikken i naturvitenskapen er for det første at det spekulative begrepets enhet, det vil si den nødvendige sammenhengen i dets bestemmelser, må gjøres gjeldende, uten å bestride berettigelsen for bruken matematiske midler, der hvor naturvitenskapens begreper eller hypoteser selvstendiggjør eller sementer krefter eller andre faktorer i forhold til hverandre eller fremstiller dem som involvert i blott eksterne (*äußerliche*) kausale forhold. For det andre: når naturvitenskapen lar seg forlede av forstandsmetafysikken til å komme med antagelser og påstander som overskrider det empirisk erfarbare, må redningen av fenomenene mot slike tendenser foregå på en slik måte at ikke bare det spekulative begrepet, men også *erfaringen* taler til fordel for en annen beskrivelse av virkeligheten. Splittelser og avgrensninger blir foretatt i konstruksjonen av naturvitenskapelige begreper, som i teoretisk hensikt er nyttige, og derfor kan være berettiget. Men dersom disse splittelsene og avgrensningene ikke stemmer overens med begrepet og heller ikke med erfaringen, men bare er et produkt av en ”abstraherende refleksjon”, kan de ikke uten videre tilskrives virkeligheten. Og i de tilfeller hvor overdragelsen av naturvitenskapelige begreper fra et vitenskapelig område til et annet bare er mulig gjennom en slik abstraherende refleksjon, gjør man best i å unngå den.<sup>64</sup>

Denne kritikken av naturvitenskapen må, som vi allerede har sett, ikke forstås som et forsøk på å diskreditere naturvitenskapen per se. Den er heller et forsøk på å muliggjøre en kontinuitet mellom filosofiens og naturvitenskapens tankearbeid gjennom å renske sistnevnte for feilaktig metafysikk.<sup>65</sup>

Et viktig poeng for Hegel er at vi ikke blir stående ved et abstrakt og tomt naturbegrep. At dette ikke er tilfelle med Naturfilosofiens naturbegrep skal nå være

---

<sup>64</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 266 A, Werke 9, 70; Fulda, *Hegel*, 144-5.

<sup>65</sup> Fulda, *Hegel*, 145.



klart. Naturbegrepet har vist seg å være alt annet enn vilkårlig konstruert, og det er heller ikke et begrep om noe som ikke kan erfares empirisk. Naturbegrepet er i sin realisering helheten av den rekken av systematisk inndelte logiske begreper som anvendes til dens realisering, og som får sitt innhold (*Erfüllung*) gjennom det stoffet som de erfaringsbaserte naturvitenskapelige begrepene leverer eller selv er.

Så hva vil det si å fremstille eller betrakte naturbegrepet i sin realisering; hvilken *innstilling* til naturen følger av denne filosofiske betraktningsmåten? Ifølge Hegel skal Naturfilosofiens systematiske fremstilling av naturbegrepets realisering bevirke at Geist gjenkjenner eller erkjenner seg selv i naturen og oppdager at denne endelige, legemlige eksistensformen ikke er den fremmed, men er *dens egen*. Dette forutsetter at vi, menneskene, da vi er Geists vehicle, fullt ut forstår denne fremstillingen og forkaster den ensidig praktiske så vel som den ensidig teoretiske betraktningsmåten til fordel for den filosofiske innstillingen. Geist gjenkjenner, det vil si *erkjenner* på denne måten seg selv i sin 'eksternaliserte' eller fremmedgjorte eksistens, naturen, og vender således tilbake til seg selv fra sin Entäußerung. "Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur ist allein seine wahrhafte Befreiung". Og: "Diese Befreiung von der Natur und ihrer Notwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie."<sup>66</sup>

Men hva 'skjer' da med naturen? Opphører den å eksistere *som* natur, altså som naturen slik vi hittil har kjent den? Overgangen fra natur(filosofi) til (*Philosophie des*) Geist(es) beskrives mot slutten av Naturfilosofien som Geists frembringelse av seg selv i naturen ved det punkt der naturen når sin høyeste bestemmelse, nemlig livet, eller rettere sagt døden: Geist frembringes i negasjonen av negasjonen av det allmenne, det vil si i individets (naturlige) død.<sup>67</sup>

#### 4. 3. Ånden ved naturens ende

Naturen når sin høyeste bestemmelse i det organiske livet. Den levende organismen er relatert til sin anorganiske basis på tre måter.<sup>68</sup> Først er den ett med det organiske, da den levende organismen så å si har det anorganiske i seg selv. Det skaper seg hele

---

<sup>66</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 539.

<sup>67</sup> "Der Tod des Individuums aus sich selbst." Hegel, *Enzyklopädie*, § 375, Werke 9, 535.

<sup>68</sup> Her følger jeg Ch. Taylor i: Taylor, *Hegel*, 359-61.

tiden et liv gjennom en slags selvfortærende prosess. ”Das Individuum hat also seine unorganische Natur noch an ihm selbst und ernährt sich aus sich selbst, indem es sich selbst, als seine eigene Anorganität, aufzehrt.”<sup>69</sup> Det artikulere seg selv til deler (*gliedert sich in sich selbst*), og holder disse i en og samme livsprosess. For det andre må den levende organismen være *overfor* det anorganiske, den nærer seg av det. Den betrakter det anorganiske som uvesentlig; men dette representerer et steg tilbake, da organismen like fullt opprettholdes av helheten som i stor grad er anorganisk. Det tredje punkt er reproduksjons- eller forplantningsprosessen, hvor individet splittes i to (hankjønn og hunkjønn), og ’går under’ i produksjonen av et nytt individ.

Den laveste formen for organisk liv er det vegetative, altså plantene. Disse, sier Hegel, vokser og utfolder seg, men mangler evnen til å vende tilbake til seg selv. De vokser ubestemt ut; de vokser til et mangfold, men mangler evnen til å samle det i en enhet. Planten mangler enhver virkelig differensiering, som for eksempel innvoller. Uten denne differensieringen og det momentet av enhet som følger med den kan den ikke bevege seg, den har ingen selv-følelse (*Selbstgefühl*), og den er bare relatert til elementer, ikke til ting eller objekter.<sup>70</sup> Dets ’selv’ er ikke et objektivt selv. Planten er rent indre, og derfor rent ytre.

Dyret derimot er et selv reflektert i seg selv (*in sich*), dets enhet kommer til subjektiv allmennhet.<sup>71</sup> Den dyriske organismen fastholder enheten i artikulasjonen av deler (*Glieder*). Derfor har dyret selv-bevegelse (*Selbstbewegung*). Dyret har en stemme som uttrykker dets sjel og fremstiller dets selv-bevegelse som ”ein freies Erzittern *in sich selbst*”. Det har varme (”animalische *Wärme*”), som en kontinuerlig oppløsningsprosess av dets egen kohesjon og den kontinuerlige opprettholdelsen av dets ”Gestalt”. Da det kan avbryte inntaket av mat forholder det seg individualiserende til en individuell anorganisk natur. Men fremfor alt har dyret *følelse*, som er dets enkle (*einfache*) individualitet. Det forholder seg videre til objekter, ikke bare til elementer. På denne måten forholder dyret seg teoretisk til ting, og oppnår en enhet av det praktiske og det teoretiske i dets begjær etter å ’bygge’ eller omforme ting (*Bildungstrieb*).<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 342 Z, Werke 9, 368.

<sup>70</sup> Om Hegels tingbegrep, se Ch. Taylor, *Hegel*, 269-73.

<sup>71</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 350, Werke 9, 430. Jf. § 163.

<sup>72</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 351, Werke 9, 431-2. Taylor, *Hegel*, 359-360.

Hegel leder oss i kapittelet om den dyriske organismen gjennom de tre ovenfor beskrevne organiske prosesser, og postulerer i denne sammenheng en nær forbindelse mellom forplantningsprosessen og døden. Det som søkes i dyrets tilnærmelser til det andre kjønn, hevder Hegel, er en unnvikelse av døden gjennom en opphøyelse til noe allment, nemlig *Gattung*.<sup>73</sup> Dyret (individet) streber etter det allmenne, og denne streben blir dets undergang. Bare Geist kan bære byrden av *Gattung*, av det allmenne, uten selv å gå under.

Dermed ender Naturfilosofien med en overgang til Geist fra dyrets død. "Seine [des Tiers] Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und [der] angeborene *Keim des Todes*." Individet forsøker å legemliggjøre det allmenne i seg, men kan bare gjøre det på en abstrakt måte; det når bare en abstrakt objektivitet, "worin seine Tätigkeit sich abgestumpft [hat], verknöchert und das Leben zur prozeßlosen *Gewohnheit* geworden ist".<sup>74</sup> Livet krever at vi hele tiden overkommer splittelse, at vi opphever motesetning. Når mangfoldighetens uro erstattes av simpel vane og regularitet, forsvinner også den *tension*, den spenningen som opprettholder livet, og vi ledes inn i alderdommen og til slutt døden. Sykdommen selv er i virkeligheten en del av det systemet som, i konflikt med det anorganiske ytre, "sich für sich festsetzt und in seiner besonderen Tätigkeit gegen die Tätigkeit des Ganzen beharrt", altså fikseres i sin egen aktivitet og motsetter seg helheten. Sykdommen er altså ingenting annet enn dødens kime, for døden er nettopp en slik fiksering eller standhaftighet mot livets spenninger.

På denne måten springer Geist ut av naturen. Dyret unnslasser tyngdekraften ved å bevege seg, i sansningen følte det seg selv, i stemmen hører det seg selv. Men fortsatt eksisterer denne 'Gattungsprosessen' bare i en endeløs progress av individer; "so muß die Idee diesen Kreis durchbrechen und sich durch Zerbrechen dieser Unangemessenheit Luft machen."<sup>75</sup> Det neste steg er Geist, den supra-individuelle bevisstheten som kan bære hele Ideen i sin enhet. "Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten."

---

<sup>73</sup> Det tyske 'Gattung' kan oversettes med art, men i biologien kan *Gattung* også være en fellesbetegnelse for flere arter. Jeg har derfor valgt å beholde den tyske betegnelsen. Jf. det latinske 'genus'.

<sup>74</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 375, Werke 9, 535.

<sup>75</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 538.

Geist kan altså sies å springe ut av naturen; men dette er en ensidig måte å se det på, sier Hegel. For Geist er like mye 'forut for' som 'etter' naturen:

Die Natur ist zwar das Unmittelbare, – aber ebenso, als das dem Geiste Andere, nu rein Relatives und damit, als das Negative, nur rein Gesetztes. Es ist die Macht des freien Geistes, der diese Negativität aufhebt; er ist ebenso vor als nach der Natur, nicht bloß die metaphysische Idee derselben. Als der Zweck der Natur ist er eben darum *vor* ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen, jedoch nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist.<sup>76</sup>

Geist *lar seg* springe ut av naturen, som en "skjønnere natur", men lar naturen operere fritt i henhold til sin egen indre nødvendighet.<sup>77</sup>

Geist vil befri seg fra 'naturens nødvendighet'. Og dette skjer ved at den gjenkjenner eller erkjenner seg selv i den, og dermed forsoner seg med den. Denne forsoningen er naturfilosofiens oppgave, dens begrep. Naturfilosofien skal fremstille et bilde av naturen, "um dieser Proteus zu bezwingen, in dieser Äußerlichkeit nur den Spiegel unser selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen." Dette var ikke lett, da det spekulative begrepet i naturen er nedsunket i hel del gjenstridig (*widerspenstig*) materie. Men fornuften må ikke miste troen på seg selv. Vi kan ikke dedusere alt; derfor må vi ikke søke begrepets bestemmelser overalt, selv om sporene etter dem er tilstede overalt. Vi må ha tiltro til at "die wahrhafte Gestalt des Begriffes, die unter dem Außereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt", vil vise seg for fornuften.<sup>78</sup>

Så hva hender med naturen, når Geist frembringer seg i den? "Die Natur ist sich ein Anderes geworden, um sich als Idee wieder zu erkennen und sich mit sich zu versöhnen."<sup>79</sup> Naturens 'død' er også dens forsoning med seg selv, dens virkeliggjørelse. Når Geist negerer naturen qua negasjon, erkjenner den naturen som seg selv og seg selv som natur, og slik åpenbares den høyere sannheten ved naturens 'tidligere' stadier (det mekaniske, det fysiske og det organiske). Dette er imidlertid ingen antroposentrisme, da Geist, ånden, ikke bare er endelig (menneskelig) ånd, men absolutt ånd. Geist er ikke bare en betegnelse på individets frihet, fornuft og selvbevissthet; Geist *er* disse fenomenene. Og grunnen til at Geist fremstiller eller

---

<sup>76</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 538.

<sup>77</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 537. Taylor, *Hegel*, 360-1.

<sup>78</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 539.

<sup>79</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 376 Z, Werke 9, 538.

åpenbarer seg i naturen, er ganske enkelt at disse fenomenene *må være*, for at alle ting – enedelige og absolutte, naturlige og åndelige – skal være det de streber mot å være, nemlig virkelige, sanne og frie, som eksisterende innenfor en fornuftig innrettet helhet.

### **3. Avsluttende bemerkninger**

Åndsbegrepet er ikke akkurat gangbar mynt i akademiske og vitenskapelige kretser i dagens rasjonalistiske samfunn. Ordet 'ånd' har konnotasjoner som går i motsatt retning av det vi ser på som rasjonelt; det gir assosiasjoner til ulike New Age bevegelser, spiritistiske kulturer og andre 'enemies of reason' (jf. Richard Dawkins' ufrivillig komiske TV-serie). Men det begrepet om ånd som knyttes til disse kretsene, er ikke Hegels. Hegels filosofi er, som vi har sett, ingen irrasjonalisme; tvert imot er den et forsøk på å 'redde' fornuften fra dens nedvurdering som 'forstand', som noe som ikke har tilgang til virkeligheten slik den er i seg selv.

Jeg har her gitt en tolkning og fremstilling av Hegels Geist-begrep som skulle gjøre en videre presisering av dets avstand fra 'New Age' forståelsen av ånd overflødig. Geist er ingen mystisk størrelse som gjemmer seg 'bak' fenomenene. Geist er en mengde virkelige kvaliteter, tilstander, aktiviteter, virksomheter og virksomhetsprodukter, som alle er oss kjent. De må, sier Hegel, bare systematisk erkjennes.

Hegels Naturfilosofi gir ikke bare en fremstilling av en alternativ måte å forholde seg til naturen på enn den praktiske og teoretiske; den skal også være forenelig med disse. Naturfilosofien sier ikke at vi ikke skal benytte oss av naturen til egne behov; ei heller at den naturvitenskapelige (teoretiske) måten å betrakte naturen på er feil. Det den sier, er at vi trenger et naturbegrep som kan oppheve disse ensidige betraktningsmåtene i en naturbetraktning som gir en sannere og mer helhetlig erkjennelse av naturen og vårt forhold til den. De ensidig praktiske og teoretiske innstillingene skal ikke avskaffes, men oppheves, det vil si bevares som momenter i en høyere enhet. Som 'opphevede' eksisterer de ikke lenger isolert og uavhengig av hverandre, men som deler av et konstitutivt hele der enhver del i kraft av helheten er sin andres eksistensielle betingelse. Dette naturbegrepet er det spekulative, og dets realisering er naturfilosofiens fordring.

## II. DEN LEGEMLIGGJORTE BEVISSTHETEN OG KROPPENS ØKOLOGI

I innledningen og del I så vi at det dualistiske naturbegrepet ikke bare trekker et radikalt skille mellom det autonome subjektet og den mekanisk-determinerte naturen, men også instansierer en splittelse i mennesket selv mellom dets 'naturlige' og dets 'ikke-naturlige' vesen. Denne splittelsen uttrykkes pregnant i Kants berømte beskrivelse av mennesket som 'borger av to verdener', en sanselig og en oversanselig. Opp gjennom historien har splittelsen antatt ulike former, mest kjent er kanskje sjel/legeme-dikotomien. Hos Kant fikseres den som en dualisme mellom intellekt og sanselighet. I denne oppgaven analyseres og kritiseres den som en dualisme mellom bevissthet og kropp.

Temaet for denne delen av oppgaven er altså forholdet mellom bevissthet og kropp. Kroppen symboliserer vår naturtilhørighet, da den forstås som en del av våre fysiske omgivelser. Bevisstheten avgrenses mot kroppen, og dermed mot naturen.

I kapittel 1 og 2 skal vi se på to analyser av forholdet mellom kropp og bevissthet. Hovedtyngden vil ligge på en fremstilling og en diskusjon av Merleau-Pontys fenomenologiske analyse av kroppen og kroppsopplevelsen. Ifølge Merleau-Ponty er den menneskelige bevissthet uløselig knyttet til en viss måte å være i verden på: bevisstheten *bebor* verden ved hjelp av kroppen. Det greske *oïkos*, som vårt 'øko' stammer fra, betyr hus, habitat, naturlig miljø. Merleau-Pontys fenomenologiske analyse kan derfor sies å skissere en slags bevisstheten og kroppens 'økologi'.

Den første studien vi skal se på presenteres av George Lakoff og Mark Johnson. Lakoff og Johnsons filosofiske studie bygger på forskning innenfor lingvistikk, kognitiv vitenskap og nevrologi. Felles for Merleau-Pontys og Lakoff og Johnsons analyser er at de er sterkt antidualistiske. De ser begge med stor skepsis på den tradisjonelle dikotomien mellom bevissthet/*mind* og kropp, og fremstiller alternative måter å betrakte disse fenomenene og deres relasjon på.

De to analysene skal sammen danne basis for en kritikk av kropp/bevissthet-dualismen, og særlig den tenkemåten som betrakter forholdet mellom bevissthet og kropp som et subjekt-objekt-forhold. I tillegg skal dualismens 'motpol', ideen om

umiddelbar kropp-bevissthet-identitet, analyseres og diskuteres. Til slutt presenteres en måte å betrakte forholdet mellom kropp og bevissthet på som – inspirert av henholdsvis Merleau-Pontys og Hegels filosofi – forsøker å unngå de ekstreme posisjonene, men samtidig yte rettferdighet både overfor den dualistiske og den 'holistiske' betraktningssmåten.

## **1. Lakoff & Johnson om embodied mind.**

At kropp og bevissthet i det menneskelige subjektet er nært forbundet, er det få som i dag vil benekte. Men at de i virkeligheten er identiske, eller to sider av samme sak, er en mer kontroversiell påstand. Vi skal nå se på en analyse av forholdet mellom kropp og bevissthet som kan sies å hevde nettopp dette. George Lakoff og Mark Johnson presenterer i boka *Philosophy in the flesh* en filosofisk studie som – på basis av resultater oppnådd innenfor kognitiv vitenskap og nevrologi – forsøker å påvise at bevissthet (*mind*)<sup>80</sup> og kropp ikke kan betraktes som strengt atskilte fenomener. Lakoff og Johnson argumenterer for at begrepsdannelse (*conception/conceptualization*) ikke kan skilles radikalt fra persepsjon (sansning), og at bevissthet og rasjonell tenkning (*reasoning*) tar form gjennom kroppens sensomotoriske orientering i verden. På bakgrunn av forskning innenfor kognitiv lingvistik og metafor-teori, argumenteres det for at abstrakt tenkning, og den bruken av språket som ledsager, eller rettere sagt muliggjør denne, har sin opprinnelse i tilegnelsen og bruken av såkalte primære metaforer. Denne prosessen begynner på barnestadiet gjennom en udiffereinsierte assosiasjon, såkalt *conflation*, av subjektiv erfaring med sensomotorisk erfaring.<sup>81</sup> Senere, i løpet av en differensieringsperiode,

---

<sup>80</sup> Det engelske 'mind' kan ikke uten videre oversettes til 'bevissthet', da for det første det engelske språket også har et annet ord for bevissthet, 'consciousness', som ikke er synonymt med 'mind'. For det andre er mind-begrepet tungt 'belastet' med konnotasjoner til anglosaxisk, analytisk såkalt 'philosophy of mind', som tradisjonelt sett har en ganske annen tilnærming til bevissthetsproblemet enn den 'kontinentale' tradisjonen som denne oppgavens filosofi er forankret i. Men det gjør naturligvis ikke Lakoff & Johnsons studie irrelevant for min oppgave. Deres ideer og konklusjoner er, som det vil fremgå av teksten, svært relevante til den problematikk som her diskuteres. Jeg har satt det engelske ordet i parentes de steder der mind er oversatt til bevissthet.

<sup>81</sup> Teorien om *conflation* ble først utviklet av Christopher Johnson. Johnsons eksempel på metaforbruk var "å vite er å se" (knowing is seeing), som i setningen "jeg ser hva du mener". Skjematisk beskrives det slik: Subjektiv dom: Kunnskap. Sensomotorisk domene: Syn. Eksempel: "Jeg ser hva du mener". Primær erfaring (*primary experience*): Skaffe informasjon gjennom å se. Christopher Johnson, "Metaphor vs. Conflation in the Acquisition of Polysemy: The Case of SEE. I M. K. Hiraga, C. Sinha

blir barnet i stand til å skille de to domenene, mens assosiasjoner på tvers av domenene (*cross-domain associations*) opprettholdes. Differensieringen av de to konseptuelle domenene danner grunnlaget for konseptuelle metaforer, som i sin tur danner basis for mer komplekse metaforiske begrepsstrukturer (*complex metaphors*).

Ifølge Lakoff og Johnson finnes det hundrevis av slike primære metaforer.<sup>82</sup> Sammen gir disse metaforene den subjektive erfaringen en omfattende inferensiell struktur, bildedannelse og kvalitativ ”feel”, når nettverkene for subjektiv erfaring og de sensomotoriske nettverkene som er nevrologisk forbundet med disse er koaktivert. De lar også en mengde av den sensomotoriske erfaringens leksikalske register brukes til å navngi aspekter ved metaforisk begrepsliggjort subjektiv erfaring.

Nevrologisk metafor-teori skal gi en forklaring på hvordan primære metaforer læres, på hvorfor vi har de metaforene vi har, og en nevrologisk mekanisme for metaforisk slutning (*inference*).<sup>83</sup> Vi har et system av primære metaforer nettopp fordi vi har den kroppen og den hjernen vi har, og fordi vi lever i den verden vi lever i; en verden hvor det å se har en tendens til å korrelere med det å vite, hvor intimitet har en tendens til å korrelere med nærhet, og å oppnå mål med å nå en destinasjon.

Våre viktigste abstrakte begreper – som f. eks. kjærlighet, kausalitet og moralitet – er begrepsliggjort (*conceptualized*) via mangfoldige komplekse metaforer. Disse metaforene utgjør en essensiell del av disse begrepene. Uten dem ville begrepene fremstå som skjelleltaktige og berøvet for en stor del av sin begrepslige og inferensielle struktur.

Hvert såkalt komplekst metafor er i sin tur konstruert fra primære metaforer, og de primære metaforene er legemliggjorte (*embodied*) på tre måter: (1) Gjennom kroppslig erfaring i verden, som kobler sensomotorisk erfaring med subjektiv erfaring. (2) Denne kilde-område logikken (*source-domain logic*)<sup>84</sup> grunner i det

---

og S. Wilcox (red.), *Cultural, Typological and Psychological Issues in Cognitive Linguistics*. Current issues in Linguistic Theory 152. Amsterdam: John Benjamins 1997.

<sup>82</sup> For en liste med eksempler, se George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the flesh*, New York 1999, s. 50-54.

<sup>83</sup> Jf. Sirini Nerayanan, ”Embodiment in Language Understanding: Sensory-Motor Representations for Metaphoric Reasoning About Event Descriptions”. Ph. D. Dissertation, Department of Computer Science, University of Berkley 1997.

<sup>84</sup> Metaforenes viktigste rolle er å projisere inferensielle mønstre fra et *source domain* til et *target domain*. Eksempler på *source domains* kan være syn (å se) og (tvungen) bevegelse, med viten (å vite) og slutning (*inference*) som *target domains*. Se Lakoff & Johnson, *Philosophy*, særlig kap. 4 og 5, s. 45-74, og kap. 8, s. 118-133.



sensomotoriske systemets inferensielle struktur, og (3) instansieres nevrologisk i synaptiske tyngder (*synaptic weights*) assosiert med nevrologiske forbindelser.<sup>85</sup>

Videre er vårt system av primære og komplekse metaforer en del av det Lakoff og Johnson kaller det kognitive ubevisste (*the cognitive unconscious*); mesteparten av tiden har vi ingen direkte tilgang til det, og heller ingen kontroll over benyttelsen av det.

Abstrakte begreper, strukturert av en rekke komplekse metaforer, eksemplifiserer således de tre aspektene ved bevisstheten (*mind*) som danner basis for den sentrale teoretiske posisjonen til Lakoff og Johnson: det kognitive ubevisste, den legemliggjorte bevisstheten (*embodied mind*), og metaforisk tenkning. Deres teoretiske posisjon har fått navnet *embodied (scientific) realism*.

Denne posisjonen settes opp mot den klassiske vitenskapelige realismen. Sistnevnte beskrives som av-legemliggjort (*disembodied*) objektiv vitenskapelig realisme, og kjennetegnes ved følgende påstander/antagelser:<sup>86</sup>

1. Det finnes en verden uavhengig av vår forståelse av den.
2. Vi kan ha stabil kunnskap om den.
3. Våre begreper og fornuftsformer (*forms of reason*) karakteriseres ikke av våre kropper og hjerner, men av den eksterne verden i seg selv. Av dette følger at vitenskapelige sannheter ikke bare er sannheter slik vi forstår dem, men absolutte sannheter.

Lakoff og Johnson aksepterer (1) og (2), og påpeker at (2) stemmer overens med funn fra forskning innenfor kognitiv vitenskap, som har levert de avgjørende premissene for de tre ovennevnte aspektene ved Lakoff og Johnsons *embodied realism*.<sup>87</sup> Disse funnene er imidlertid ikke forenelige med (3). Og det er denne doktrinen om en ikke-legemliggjort fornuft som er blitt brukt til å fremdyrke det Lakoff og Johnson kaller *disembodied scientific realism*, en vitenskapelig realisme som skaper en uoverstigelig

---

<sup>85</sup> Jeg må her bemerke at jeg ikke har tilstrekkelig kompetanse til å kunne gi en kyndig kritisk vurdering av Lakoff og Johnsons empiriske belegg, som hovedsakelig stammer fra forskning innenfor fagfelter jeg er lite kjent med, som f.eks. kognitiv vitenskap og nevrologi. De slutninger som trekkes av forfatterne er imidlertid forståelige, også for en som mangler slik kompetanse. Da de også er svært relevante til denne oppgavens tematikk, har jeg vurdert det som hensiktsmessig å ta de med i diskusjonen.

<sup>86</sup> Se Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 90.

<sup>87</sup> For en mer utførlig beskrivelse av disse, se Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 81-87.

kløft mellom 'objekter', som noe som befinner seg "out there", og subjektivitet, som er "in here".<sup>88</sup> Etter at denne atskillelsen har funnet sted står vi ifølge Lakoff og Johnson igjen med to mulige – og feilaktige – forståelser av objektivitet: den er enten gitt av "tingene i seg selv" (objektene), eller den er gitt av en intersubjektiv bevissthetsstruktur som deles av alle mennesker (subjektene).

Den første, skriver Lakoff og Johnson, er feilaktig fordi subjekt/objekt-dikotomien er falsk; det finnes ingen "objects-with-descriptions-and-categorizations existing in themselves".<sup>89</sup> Den objektiviteten som denne tingen representerer – og som den vitenskapelige realismen har lagt til grunn for sin epistemologi – er basert på en metafysisk antagelse som ingen hittil har klart å påvise gyldigheten av. Den andre forståelsen av objektivitet er feilaktig fordi intersubjektivitet, hvis den ikke er noe annet enn sosial eller samfunnsmessig enighet, "leaves out our contact with the world". Lakoff og Johnsons alternativ, *embodied realism*, hviler derimot på det faktum at vi er "coupled to the world through our embodied interactions".<sup>90</sup> Våre legemliggjorte begreper (*embodied concepts*, f. eks. *basic-level concepts*, *aspectual concepts*, og *spatial relations concepts*<sup>91</sup>) passer på en plausibel måte sammen med disse legemliggjorte interaksjonene og de forståelser av verden som oppstår fra dem, noe Lakoff og Johnsons eksempler gir belegg for.

Problemet med den klassiske vitenskapelige realismen er at den tar to sammenføyde og uatskillelige erfaringsdimensjoner – den erfarende organismens bevissthet (*awareness*) og de stabile fenomener eller størrelser den møter på – og fremholder dem som separate og distinkte størrelser, som subjekter og objekter. Det denne 'eksterne' realismen ikke tar med i betraktningen er at

as embodied, imaginative creatures, we never were separated or divorced from reality in the first place. What has always made science possible is our embodiment, not our transcendence of it, and our imagination, not our avoidance of it.<sup>92</sup>

En filosofi eller vitenskap som forsøker å utsjalte den subjektive, kroppslige erfaringen fra den objektive erkjennelsen, er altså i utgangspunktet forfeilet. Vi er i

---

<sup>88</sup> Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 93.

<sup>89</sup> Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 93

<sup>90</sup> Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 93

<sup>91</sup> Se Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 45-74

<sup>92</sup> Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 93

verden som kroppslige vesener, og dette er forutsetningen for all erkjennelse. En beskrivelse av erkjennelsen som et uforutinntatt subjekts kunnskap om en objektiv virkelighet er fastlåst i subjekt/objekt-dikotomien, og er derfor grunnlagt på en metafysisk antagelse som er uforenelig med den faktiske kropp-bevissthet-enheten.

Det ikke hevet over tvil om Lakoff og Johnson selv klarer å unnsnippe subjekt/objekt-dikotomien. Bruken av begreper som 'subjektiv erfaring' viser at de selv skiller mellom subjektets erfaring av verden, og en verden slik den er uavhengig av subjektets erfaring, altså i en viss forstand objektiv eller 'i seg selv'. Dette legger de heller ikke skjul på. Som vi så ovenfor går de med på to av den klassiske vitenskapelige realismens premisser, det ene at det finnes en verden uavhengig av vår forståelse av den. Dette er riktignok uttrykk for en slags epistemologisk dualisme, en kantiansk ydmykhet overfor begrensningene ved den menneskelige erkjennelsesevne. Men det er ingen ontologisk dualisme: det hevdes ikke at det finnes en objektiv verden som subjektet på en eller annen måte eksisterer utenfor eller står overfor som noe *vesentlig* annet; og heller ikke at den verden vi kan forstå og ha kunnskap om er en slags *Erscheinungswelt* som er forskjellig fra verden slik den er 'i seg selv'. Lakoff og Johnsons poeng synes å være at siden menneskets subjektive erfaring struktureres gjennom den sensomotoriske orienteringen i verden, er den 'absolutte' erkjennelsen, den absolutt objektive viten om verden en umulighet. Begrepsliggjøringen eller artikulasjonen av den subjektive erfaringen begrenses av den sensomotoriske erfaringen, som de primære metaforene og den slutningsbaserte tenkningen, som systemene av primære og komplekse metaforer orienterer seg etter og oppstår fra, med andre ord av de omgivelsene vi lever og virker i som et *kroppslig* subjekt i verden. Subjektet er ikke absolutt atskilt fra objektet, men absolutt tilknyttet sin kropp. Heri ligger dets epistemologiske begrensning, ikke i dets manglende evne til å begripe en absolutt objektivitet.

Lakoff og Johnson vil ikke med sin analyse påvise at bevisstheten er legemliggjort i triviell forstand, for eksempel ved at hjernens 'wetware' driver bevissthetsens 'software'. Bevisstheten (*mind*) er legemliggjort i den forstand at våre begreplige systemer og vår tankeevne er formet av hjernens natur, av kroppen, og gjennom vår kroppslige interaksjon med verden. Det finnes ingen bevissthet atskilt fra og uavhengig av kroppen, ei heller finnes det tanker som eksisterer uavhengig av kroppen og hjernen. Bevissthet er ikke en abstrakt entitet som eksisterer uavhengig av sin legemlighet, og som på mystisk vis er forbundet med denne. Den er ikke noe som

fra et 'indre' strukturerer vår erfaring av en 'ytre' verden. Bevisstheten er derimot "part of the very structure and fabric of our interactions with our world."<sup>93</sup>

Dersom Lakoff og Johnson har rett i sine påstander, kan opphavet til den diskursive eller teoretiske fornuften spores tilbake til basale kroppslige erfaringer. Dette bryter radikalt med den vestlige filosofiske tradisjonen, og den vitenskapelige realismen som springer ut av denne, som tilskriver denne fornuften en ikke-kroppslig bevissthetsform, et ikke-nødvendigvis-kroppslig subjekt – ja, som gjerne anfører denne transcendent bevissthetsformen som det karakteristiske og definerende ved mennesket i motsetning til resten av naturen. Lakoff og Johnsons studie leverer således et viktig bidrag til kritikken av den dualistiske forståelsen av forholdet mellom kropp og bevissthet.

Noe som mangler hos Lakoff og Johnson, er en mer utførlig beskrivelse av det de kaller 'den subjektive erfaringen'. Det er i det hele tatt svært uklart hva forfatterne forstår under termen 'subjektiv erfaring', noe som utgjør en svakhet ved deres teori om den legemliggjorte bevisstheten, da denne termen innehar en viktig posisjon i teorien. I neste kapittel skal vi se på en analyse av forholdet mellom kropp og bevissthet som nettopp kan sies å ha den subjektive eller 'levde' erfaringen som sitt sentrale tema.

## **2. Merleau-Ponty og den intensjonale kroppens 'økologi'**

Den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty kritiserer i sin bok *Phénoménologie de la perception* det syn på kroppen som kun betrakter den som et redskap og et objekt for erkjennelsen. Skytset rettes mot den kartesianske dualismen der den tenkende substans (*res cogitans*) står overfor den utstrakte substans (*res extensa*); en dualisme som kan sies å utgjøre "selve grunnlaget for moderne naturvitenskap".<sup>94</sup> Hos Descartes henregnes kroppen til *res extensa*, og det tenkende subjektet står således overfor eller i motsetning til seg selv som kropp, som materie. Denne indre splittelsen fastholdes i den moderne medisinen og psykologien som skiller mellom kropp og bevissthet/ånd, soma og psyke. Merleau-Ponty hevder at dette skillet ikke er absolutt;

---

<sup>93</sup> Lakoff & Johnson, *Philosophy*, 266.

<sup>94</sup> Arne Johan Vetlesen, "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk", i Arne Johan Vetlesen (red.), *Nytt Klima. Miljøkrisen i samfunnskritisk lys*, Oslo 2008, s. 35.

at kroppen tvert imot må ses på som personlighetens subjekt, og at det er gjennom kroppen bevisstheten tar form.

Både fysiologiske og psykologiske forklaringer av forholdet mellom det fysiske og det psykiske er utilstrekkelige, da de ut fra seg selv, det vil si ut fra egne metodologiske og vitenskapelige forutsetninger, ikke kan føres sammen i forklaringen av såkalte psykosomatiske lidelser, som f.eks. fenomenet 'fantomlem'. Fantomlemmet kan ikke forklares fysiologisk som en simpel virkning av en objektiv kausalitet, ei heller psykologisk som resultat av en vrangforestilling, fortrenkning, projeksjon e.l. Dersom disse forklaringsmåtene skal kunne føres sammen, trenger vi en formidlende instans:

Il ne pourrait être un mélange des deux que si nous trouvions le moyen d'articuler l'un sur l'autre, le 'psychique' et le 'physiologique', le 'pour soi' et l' 'en soi', et de ménager entre eux une rencontre, si les processus en troisième personne et les actes personnels pouvaient être intégrés dans un milieu qui leur soit commun.<sup>95</sup>

Dette "miljøet" finner Merleau-Ponty i menneskets væren-i-verden, i 'eksistensen'.

Både psykologien og medisinen tenderer mot å behandle kroppen som objekt. Den "klassiske" psykologien behandler kroppen som et som bare skiller seg fra andre objekter ved alltid å være tilstede.<sup>96</sup> Denne måten å beskrive kroppen på tar ikke i betraktning den faktiske opplevelsen av å være en kropp i en verden som ikke kan betraktes atskilt fra opplevelsen av å være *tilstede* i den. "En particulier l'objet n'est objet que s'il peut être éloigné et donc à la limite disparaître de mon champ visuel. Sa présence est d'une telle sorte qu'elle ne va pas sans une absence possible."<sup>97</sup> Egenkroppens "absolutte permanens" er av en helt annen karakter:

il n'est pas à la limite d'une exploration indéfinie, il se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est *avec* moi.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945/2003, s. 92.

<sup>96</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 106.

<sup>97</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 106.

<sup>98</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 106.

Jeg kan ikke iaktta min egen kropp på samme måte som jeg iakttar 'ytre' objekter; egenkroppen må heller betraktes som forutsetningen for slik iakttakelse overhodet. Det som forhindrer kroppen i noen gang å bli objekt, er at det bare er gjennom den at det finnes objekter. Egenkroppens absolutte permanens ligger til grunn for den relative permanens, som preger "des objets à éclipse, des véritables objets". De ytre objektenes nærvær og fravær utgjør bare variasjoner i et felt av opprinnelig eller "primordialt" nærvær, et perseptuelt område behersket av min kropp.<sup>99</sup> Kroppen kan altså ikke betraktes som en objekt blant andre objekter, da det perseptuelle felt, hvor objektene først kan bli til objekter for oss, forutsetter kroppens nærvær. Vår bevisste (intensjonale) omgang og forbindelse med tingene i verden – det at de *angår* oss – forutsetter at vi er tilstede hos eller med dem ikke bare som 'ren' bevissthet, men som kropp, som konkret tilstedeværelse. Og denne kroppen må være noe annet enn de objektene som verden rommer, slik denne verdenen ikke er en sum av disse objektene, men vår "erfarings latente horisont," som på samme måte er til stede forut for enhver determinerende tanke.<sup>100</sup>

Det kan innvendes mot dette at egenkroppen ikke kan gjøres til objekt nettopp fordi den motsetter seg et objektivt blikk, men at dette ikke viser noe annet enn nødvendigheten av å studere andre kropper enn ens egen, nødvendigheten av et tredje-person-perspektiv i studiet av kroppen. At egenkroppen ikke kan være objekt for empirisk forskning, viser bare at selvstudiet av kroppen bør unngås dersom man vil oppnå objektiv kunnskap om den. Men denne perspektiviske forskyvningen fjerner muligheten for et studie av *kroppssopplevelsen*, den levde erfaringen av å være en kropp i verden. Dette forholdet går forut for enhver undersøkelse av kroppen som gjenstand for forskerens blikk, da det objektiverende blikket selv muliggjøres av en viss eksistensform, en måte å være-i-verden på, som igjen forutsetter en bestemt form for *kroppslig* tilstede-væren. Å rett og slett ignorere kroppssopplevelsen, den "levde erfaring", i studiet av kroppen er bare en måte å gjøre den til objekt på; noe som, ifølge det ovenfor beskrevne, gjør den til noe annet enn det den er.

Det avgjørende særmerke for mennesket i motsetning til dyrene er at menneskekroppen står i et pre-objektivt forhold til sin omverden. Merleau-Ponty kaller det (med Heideggers terminologi) *væren-i-verden*, men omskriver det til *être*

---

<sup>99</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 108. Primordial: vedrørende den umiddelbart gitte verden, verden av 'første rang'.

<sup>100</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 109.

*au monde*, å være *til* verden. Dette forholdet har intensjonalitet ved at det retter seg forstående henimot verden. Men det som opprinnelig, primordialt, intenderes, er ikke objekter, men fenomener i deres vorden. 'Fenomen' er det som kommer til syne eller viser seg, og det som viser seg for 'den øvede fenomenolog' er et perseptuelt felt som åpner seg for den persiperende menneskekroppen; og dette feltet rommer mange lag eller sedimenter av mening. Det første (primordiale) lag utgjøres av pre-objektive fenomener. Disse er åpne, flertydige fenomener som menneskekroppen i sin tur åpner seg for. Kroppen og dens omverden utgjør en indre struktur – de to momenter henviser gjensidig til hverandre – og dette er betydningen av "être au monde".<sup>101</sup>

C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, comme de toute *cogitatio*, de toute connaissance en première personne, – et qu'il pourra réaliser la jonction du 'psychique' et du 'physiologique'.<sup>102</sup>

Det Merleau-Ponty kaller eksistens er altså et 'miljø', en sammenvevning av meningsbærende fenomener som alle henviser til hverandre og sammen utgjør værens tema; og som konstituerer subjektets verden (eksistensielt som væren-i).<sup>103</sup> Og dette forutsetter på sin side en *tilstedeværen*, nemlig kroppens. Kroppen må være til et 'sted', for at noe skal kunne fremtre for oss som en verden, for at objektene skal kunne utsondres i et rom hvor deres innbyrdes relasjoner får mening på bakgrunn av en horisont (tiden). Dette 'stedet' utgjøres av egenkroppen og er et slags metafysisk tomrom, en negativitet for bevisstheten. Og derfor kan egenkroppen strengt tatt aldri bli objekt for bevisstheten; i det øyeblikk den blir det, har bevisstheten selv ingen tilstedeværelse, den blir selv ren negativitet, den oppslukes i det tomrommet den forsøker å fatte. Kroppen er selvsagt også en 'ting' blant andre ting, med utstrekning, vekt osv. men disse egenskapene har den strengt tatt bare for en annen(s) bevissthet, som abstrakt kropp; men aldri qua egenkropp, det vil si 'levd' kropp.

Kroppen er ikke bare en forutsetning for bevisstheten, men er konstitutiv for denne: "La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps."<sup>104</sup> Bevisstheten er å være hos tingene ved hjelp av kroppen. "Être une conscience ou

---

<sup>101</sup> Dag Østerberg, "Innledning", i Maurice Merleau-Ponty, *Kroppens fenomenologi*, Oslo 1994, s. VII.

<sup>102</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 95.

<sup>103</sup> Jf. Heideggers utlegning av begreper som *Welt*, *In-der-Welt-sein*, *Bedeutsamkeit* og *Verweisungszusammenhang* i *Sein und Zeit*. Merleau-Ponty spiller på Heideggers bruk av disse begrepene i sin eksistensfilosofi.

<sup>104</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 161.

plutôt *être une expérience*, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux."<sup>105</sup> Kroppen er altså ikke et objekt i rom og tid; kroppen *bebor* (*habite*) rommet og tiden:

En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérait la synthèse et ou elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse.<sup>106</sup>

Den menneskelige tid-rom-eksistens er altså nødvendigvis en kroppslig eksistens; og denne eksistensformen er vesentlig 'hjemlig', den utgjøres av en alltid allerede konstituert og konstitutiv 'hjemlighet', en opprinnelsesløs eller an-arkisk (Levinas) fortrolighet med verden. Denne an-arkiske tilhørigheten og fortroligheten er det vi kan kalle kroppens 'økologi'. Enhver bevissthetsoperasjon, enhver abstraksjon, ethvert a priori, kan bare ha betydning, kan bare ha *mening*, fordi bevisstheten qua kropp alltid allerede er 'hjemme' i verden; fordi den har og bebor en, det vil si sin, verden; fordi den horisont på bakgrunn av hvilken den oppdager, fortolker og forstår sin verden alltid allerede er *åpnet* gjennom kroppens øko-logiske tilstedeværen i verden.<sup>107</sup> Dette må imidlertid ikke forstås som en påstand om at mennesket alltid 'føler seg hjemme' i verden. Poenget er at jo mer subjektet distanserer seg fra kroppen og dens 'hjemlighet' eller økologi – for eksempel gjennom objektiveringen av den – jo mer fremmed blir verden for det, jo mer fremmedgjort blir det overfor sin verden.

Menneskekroppen, sier Merleau-Ponty, karakteriseres ved et preobjektivt forhold til omverdenen. Dette utgjør det opprinnelige perseptuelle feltet, som muliggjør all videre 'objektiv' erkjennelse. Dette feltet kjennetegnes ved en grunnleggende flertydighet. I den menneskelige eksistens hersker et "ubestemthetsprinsipp". Men dette er ikke et tegn på en ufullkommenhet ved vår erkjennelse:

---

<sup>105</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 113.

<sup>106</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 164.

<sup>107</sup> Dette kan minne om Heideggers utlegning av Daseins (menneskets) 'åpnethet' mot verden (*Weltoffenheit*). Den avgjørende forskjellen er at kroppsligheten knapt kommer i betraktning i Heideggers analyse. Det eneste stedet i *Sein und Zeit* hvor Daseins kroppslighet nevnes er i § 23, hvor han skriver at Daseins romlighet er knyttet til dets kroppslighet. At kroppsligheten i så liten grad tematiseres i *Sein und Zeit*, kommer av at han betraktet den som lite viktig for analysen av Daseins væren-i-verden. Heidegger, *Sein und Zeit*, 108.



L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens [spécial]<sup>108</sup> prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait.<sup>109</sup>

Den bevegelsen gjennom hvilken eksistensen overtar og forvandler en faktisk situasjon, kaller Merleau-Ponty ”transcendens”.

Justement parce qu'elle est transcendence, l'existence ne dépasse jamais rien définitivement, car alors la tension qui la définit disparaîtrait. Elle ne se quitte jamais elle-même. Ce qu'elle est ne lui reste jamais extérieur et accidentel, puisqu'elle le reprend en elle.<sup>110</sup>

Men den grunnleggende flertydigheten og ubestemtheten skal ikke forstås som et uttrykk for kontingens, som manglende et moment av nødvendighet:

L'existence n'a pas d'attributs fortuits, pas de contenu qui ne contribue à lui donner sa forme, elle n'admet pas en elle-même de pur fait parce qu'elle est le mouvement par lequel les faits sont assumés.<sup>111</sup>

Kroppen må ikke betraktes som tilfeldig sammensatt eller organisert. At dens sammensetning er tilfeldig, er kun sant dersom man betrakter de ulike kroppsdelene abstrakt, som stofflige deler, og ikke i deres ”levende funksjon”, og hvis man forstår mennesket like abstrakt, slik at man bare gir adgang for *cogitatio* (Descartes). Hvis man derimot definerer mennesket ved dets levde erfaring, ”par sa manière propre de mettre en forme le monde”, og betrakter kroppens organer i sin ”solidarisk” funksjonelle enhet, vil man oppdage at intet organ er tilfeldig, og det vil fra dette synspunkt ikke gi mening å oppdele menneskets totale væren i en ”kroppslig organisasjon”, som kan behandles som en tilfeldig kjensgjerning, og andre predikater som tilhører den med nødvendighet.<sup>112</sup> Man kan innvende mot dette at man godt kan forestille seg et menneske uten noen av de spesielle kroppsdelene som kjennetegner mennesket – man kan fjerne kroppsdelene en etter en og allikevel si at det er et *menneske* som mangler kroppsdelene – og at disse derfor er kontingente i forhold til

---

<sup>108</sup> Eg. ”sexuel”.

<sup>109</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 197.

<sup>110</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 197.

<sup>111</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 198.

<sup>112</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 198.

bestemmelsen av menneskets vesen. Men denne betraktningsmåten er nettopp abstrakt, og ifølge Merleau-Ponty vil ikke dette lenger være en beskrivelse av et menneske med en menneskelig eksistens, da dette mennesket ikke lenger vil kunne være i verden på den måten mennesket som faktisk empirisk eksistens, det vil si som kropp, er i verden, da den menneskelige væren-i-verden forutsetter en ikke hvilken som helst kropp, men menneskekroppen slik den med nødvendighet må være for at vi skal være i verden på den måten vi faktisk er det. Merleau-Ponty går så langt som å konstatere at "un homme sans main ou sans système sexuel est aussi inconcevable qu'un homme sans pensée".<sup>113</sup>

Man kan innvende at denne påstanden er kontraintuitiv, da ingen vil si at et menneske som mister sin hånd ikke lenger er et menneske. Selv tror jeg ikke påstanden skal tolkes dit hen at et menneske etter amputasjonen av en hånd eller andre lemmer er redusert til et dyr eller noe slikt. Slik jeg forstår det, mener Merleau-Ponty at dette mennesket ikke lenger er i verden på samme måte som han tidligere var; at hans opplevelse av seg selv som menneske avhenger av hans totale væren, som nå er frarøvet en av sine deler og derfor funksjoner, og at hans eksistensbetingelser qua menneske er forandret på grunnleggende vis. Det kan virke som om Merleau-Ponty her opererer nettopp med en abstrakt forestilling om mennesket, at han behandler individet som eksemplar av arten menneske, kjennetegnet ved visse kroppslige/fysiske fellestrekk. Men egentlig gjør han det motsatte. Ved å hevde at et menneske uten hånd eller kjønnsystem ikke (lenger) er et menneske, vil Merleau-Ponty si at mennesket ikke kan defineres kun med henvisning til 'essensielle' egenskaper, f.eks. fornuft. Dette 'essensielle' eller allmenne, betraktet for seg selv, vil alltid være et produkt av en abstraksjon. Mennesket er imidlertid ikke en abstraksjon, men en 'konkret' eksistens, et *individ*. Et 'menneske' er *dette mennesket her og nå*, det er ikke en representant for, eller et eksemplar av, en art (en kategori som følger av en abstraksjon fra de konkrete individer til allmenne egenskaper som er felles for individene). Alle menneskekroppens konkrete deler og deres funksjoner og egenskaper er avgjørende for det enkelte menneskets væren-i-verden, og ingen av dem kan abstraheres bort for å danne en forestilling om Mennesket.

Mennesket, sier Merleau-Ponty, er prisgitt tilfeldighetene kun i den forstand at dets eksistensmåte "n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il

---

<sup>113</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie* 198.

aurait reçue á sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui á travers les hasards du corps objectif." Men gjennom den menneskelige eksistensens "acte de reprise" slår tilfeldigheten over i nødvendighet, noe som tvinger oss til å revidere våre tilvante begreper om nødvendighet og tilfeldighet. "[I]l n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit." Vi er alltid allerede i en faktisk situasjon, og det vi er, er vi på grunnlag av denne. Denne situasjonen gjør vi til vår egen; vi former, forandrer og forvandler den stadig gjennom "une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée."<sup>114</sup> Ingen forklaring av et kroppslig fenomen – f.eks. av seksualiteten – kan redusere det til noe annet enn det selv er, for det er allerede noe annet enn seg selv; det er, om man vil, "notre être entier."

La sexualité, dit-on, est dramatique *parce que* nous y engageons toute notre vie personnelle. Mais justement pourquoi le faisons-nous ? Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un *moi naturel*, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres – ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement.<sup>115</sup>

\*

Merleau-Pontys analyse kan kritiseres for å kunne ut i en flertydighet som ikke imøtekommer det filosofisk-vitenskapelige kravet om entydige resultater. Men et poeng ved Merleau-Pontys analyse er nettopp å utfordre den entydighet og 'objektivitet' som forventes i analysen av filosofiske problemer. Menneskets forhold til seg selv som kropp, som natur, er i virkeligheten alt annet enn entydig, og dette skyldes en tvetydighet ved fenomenene selv. Hvis fenomenet som studeres karakteriseres ved sin grunnleggende tvetydighet, hvordan kan vi forvente entydighet i beskrivelsen av det?<sup>116</sup> Allerede Aristoteles påpekte at det ikke må kreves større grad

---

<sup>114</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 199.

<sup>115</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 199.

<sup>116</sup> Merleau-Ponty, *The world of perception*, engelsk oversettelse ved Oliver Davis, Routledge 2004, s. 111.

av eksakthet i beskrivelsen av et saksforhold, enn hva det gjeldende saksforholdet er i stand til å innfri.<sup>117</sup>

I forsøket på å tenke vår kropp, å *forestille* oss vår egen kropp, er distanseringen fra kroppen uunngåelig, da denne tankebevegelsen er en refleksjon, en bevissthetens (dvs. kroppens) bevegelse 'ut' eller 'fra seg selv' og 'tilbake' igjen. Forestillingen av kroppen markerer en overgang fra prerefleksiv til refleksiv bevissthet, fra det preobjektive til det objektive. Objektiviteten representerer hos Merleau-Ponty et ikke-opprinnelig sjikt av det perseptuelle feltet. Menneskekroppen persiperer her objekter, og det skjer ved at det opprinnelige, preobjektivt erfarte, fikseres og blir til noe avgrenset, annet, som kroppen står overfor som gjen-stand (*Gegenstand*).<sup>118</sup> Det samme skjer når vi i refleksjonen fore-stiller oss kroppen; vi stiller den overfor oss og ser den som gjen-stand. Det som i det prerefleksive forhold var en umiddelbar og stilltiende viten om å være en kropp i verden, blir når refleksjonen inntreffer til en *forestilling om* kroppen som en *gjenstand* eller et *objekt* vi kan ha objektiv kunnskap om. Og når erfaringsbegrepet fastner i denne kantianske objekt-erkjennelsen, glemmes eller forties kroppssopplevelsens umiddelbare viten, dens 'økologi', til fordel for den 'rene' objekt-erfaringen: erfaring blir erfaring av objekter.<sup>119</sup>

For vårt forhold til kroppen har dette inngående konsekvenser. Kroppssopplevelsen blir sekundær i forhold til kroppsforestillingen og kroppserkjennelsen; kroppen blir i hovedsak en gjenstand for beskuelse, for et distansert og vurderende blikk, den fikseres som objekt løsrevet fra det erkjennende subjektet. (Herav vår tids kropps-fiksering, som jeg vil komme tilbake til nedenfor.) Men den utsettes ikke bare for forskerens objektiverende blikk; den blir også – i medisinen og særlig kirurgien – gjenstand for teknologisk inngripen og omforming. Jeg vil naturligvis ikke hevde at dette er noe galt i seg selv. Bruken av moderne teknologi i medisinen redder liv og reduserer smerte. Det som er interessant i denne sammenheng, er hvilken forståelse av kroppen som ligger til grunn for vår inngripen i den, en inngripen som noen ganger leder ut i det absurde (jamfør den plastiske kirurgien); nemlig forståelsen eller

---

<sup>117</sup> Aristoteles, *Den nikomakiske etikk*, 1094b, 12-15. Engelsk oversettelse ved J. A. K. Thomson, *The Nichomachean Ethics*, London 2004, s. 5.

<sup>118</sup> Østerberg, "Innledning", s. VII

<sup>119</sup> Kant: Mulighetsbetingelsene for objektet er de samme som mulighetsbetingelsene for erfaring overhodet. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, s. 218 (A 111).

forestillingen av kroppen som gjenstand, objekt, atskilt fra det erkjennende og inngripende subjektet.

### **3. *Enhet, dualitet og differens i kropp-bevissthet-forholdet***

Merleau-Ponty viser at egenkroppen må betraktes som noe annet enn tingene i naturen, da den preobjektive kroppsopplevelsen er en forutsetning for konstitueringen av naturtingene som objekter eller gjenstander. Han innfører altså et skille mellom den som persiperer og det som blir persipert; mellom det å være og det å være *gjenstand* for andres væren. Men i den preobjektive/prerefleksive omgangen med tingene er dette skillet ikke absolutt. Det er ikke et subjekt med en kropp som står overfor fenomenet eller tingen qua objekt, men en persiperende kropp som er *hos* tingene, sammen med dem, i en verden som ikke erfares under et subjekt/objekt-skjema, men i sin umiddelbare enhet med erfaringen av den. Men er ikke dette en beskrivelse av en type tilstand der *forskjellen* mellom mennesket og naturen er utvisket? Er den ikke et uttrykk for en narsissistisk lengsel etter sammensmeltingen av sjelen eller jeget med kroppen og verden/naturen? Dette er et problematisk punkt ved Merleau-Pontys analyse. Problemet blir, som hos Hegel, det å skulle innta et antidualistisk, holistisk perspektiv uten at dette skjer på bekostning av forskjelligheten mellom delene innenfor helheten; å skulle bevare ikke-identiteten i identiteten.

For å nærme oss dette problemet, skal vi se på noen følger av ideen om umiddelbar enhet eller identitet av kropp og bevissthet. Dersom kroppen ikke bare er bevissthetsens sete, eller hylster, men er identisk med denne, er grensen mellom jeget – enten det forstås som bevissthetsen selv eller et slags produkt av denne – og kroppen hvisket ut. (Det kan innvendes mot dette at bevissthetsen kun identifiseres med en del av kroppen, nemlig hjernen, da det er der den ”oppstår” og ”virker”. Men denne reduksjonen av bevissthet til hjerneaktivitet tar ikke med i betraktningen Merleau-Pontys sentrale påstand, nemlig at bevissthet fordrer en verden, et eksistensielt rom, noe å være i og være rettet mot, for i det hele tatt å kunne karakteriseres som bevissthet. Bevissthetsen er intensjonal, den er alltid bevissthet om *noe*. Og denne verden betinges av kroppens tilstedeværelse i den qua bevisst, persiperende menneskekropp, en tilstedeværelse som ikke kan reduseres til ren nevrologisk

aktivitet.<sup>120</sup>) Og kan ikke vår tids fokus på kroppen som identitetsskapende, på utseende som et uttrykk for vårt indre, vår 'personlighet', være en indikasjon på at grensen mellom kroppen og jeget i vår tid faktisk er i ferd med å hvikes ut?

Jeg vil hevde at dette er en misoppfatning, og at kropps-fikseringen vi i dag er vitne til heller må betraktes som et uttrykk for det motsatte, nemlig at kroppen ses på som en gjenstand i ytre relasjon til et tilsynelatende kroppsliggjort subjekt. Dette skinner igjennom i den måten vi griper inn i kroppens organiske relasjon til sine omgivelser på. Særlig tydelig blir dette dersom vi ser på våre forsøk på å forme kroppen i tråd med estetiske idealer, som i sin tur er formet av forestillinger om kroppen som ikke gjenspeiler opplevelsen av å være en kropp i verden (kroppens 'økologi'), men en etterspørsel av en viss type kropp på et marked, f.eks. underholdnings- og moteindustriens. Her blir kroppen omgjort til en slags valuta, en vare eller en pervertert form for sosial kapital, som dens 'besitter', subjektet, kan markedsføre og selge på det økonomiske og sosiale (kjøtt)markedet. – Men dette hollywoodske fenomenet må vel kunne sies å være en sjeldenhet, et unntak? De færreste tenker jo på kroppen sin på denne måten. Allikevel er det et uttrykk for en utbredt idé om kroppen, som avgrenser den radikalt mot dens 'besitter'. Dette har sammenheng med vår forståelse av kroppen som natur. Vi vet at kroppen uunngåelig vil bli innhentet av naturen gjennom forråtnelse og død. Og vi vet også at vi til en viss grad kan motsette oss denne prosessen ved hjelp av medisinsk/teknologisk kontroll. Denne typen ekstern kontroll baserer seg imidlertid på et ikke udiskutabelt premiss om at kroppen i prinsippet kan utsettes for medisinsk/teknologisk kontroll eller inngripen uten at subjektet, dens 'besitter', også blir gjenstand for det samme inngrepet. Vi kan operere bort en arm, uten at denne operasjonen tenkes som en amputasjon av en del av selvet, en inngripen i 'personlighetens kjerne'. Hvis vi 'forandres mentalt' av denne operasjonen, så skyldes det 'måten vi takler det på', ikke selve inngrepet. Personligheten eller subjektiviteten avgrenses absolutt mot kroppen, og behandles som noe som i prinsippet kan forbli uforandret ved en forandring av kroppen. Og den motsatte ytterlighet, når den plastiske operasjonen tilfører pasienten et 'løft' i selvfølelsen gjennom forandring av hans utseende, er, som vi så ovenfor, et

---

<sup>120</sup> Argumentasjonen mot reduksjonen av bevissthet til ren hjerneaktivitet finner støtte i Lakoff og Johnsons teori om bevisstheten. Bevisstheten, argumenterer Lakoff og Johnson, tar form gjennom en prosess som involverer sensomotorisk erfaring, kroppslig interaksjon og nevrologisk instansiering, ikke gjennom hjernens nevrologiske aktivitet alene. Se II, 1 ovenfor.

uttrykk for nøyaktig den samme avgrensningen av selvet mot kroppen qua objekt. Det moderne 'subjekt-objektet' lever i en ytre relasjon til seg selv som kropp, som natur; det er et objektivt subjekt i opposisjon til sin naturlighet, til sin 'objektivitet'.

Men gjør vi egentlig noe galt når vi avgrenser det 'essensielt' menneskelige mot kroppen og naturen? Er vi ikke 'berettiget' til dette gjennom vår evne til å skape, til rasjonell overveielse, språk og moral; gjennom vår evne til å bearbeide og omforme naturen etter våre ønsker og begjær? Dette spørsmålet skal vi komme tilbake til i oppgavens tredje del (III).

Dersom vi nå, for argumentets skyld, går med på at det ikke finnes en absolutt grense mellom bevissthet og kropp, og at kroppen, og følgelig bevisstheten, er en del av naturen: kan vi fortsatt betrakte oss selv som noe radikalt annet enn den naturen som omgir oss?

For å nærme meg et svar på dette spørsmålet, vil jeg introdusere et begrepsmessig skille mellom 'dualitet' og 'differens'. I den sammenheng kan diskusjonen om Kant og Hegel i del I tjene som mønster. Hos Kant finner vi et sett av dualismer, altså motsetninger som prinsipielt ikke kan sammenføres eller forenes (f.eks. den mellom intellekt og kropp/sanselighet) i erkjennelsen.<sup>121</sup> Hos Hegel finner vi også en rekke slike motsetningspar, men de er ikke prinsipielt uforenbare; de bare 'virker sånn' for den teoretisk orienterte forstanden, som fikserer motsetningene i sitt forsøk på å erkjenne dem. At vi i refleksjonen kan identifisere motsetningene *som* motsetninger, peker allerede mot deres opphevelse; ved å identifisere grensen er vi i en viss forstand allerede forbi den. Men forstanden motsetter seg dette, slik vi så i del I.<sup>122</sup>

Vi befinner oss nå i det problemfeltet som ble beskrevet i starten av kapittelet. For poenget er at motsetningene, i det de påvises som 'identiske' og gjennom den dobbelte negasjonen 'oppheves' i en høyere enhet (*Aufhebung*), ikke mister sin egenart (assimileres), men beholder sin karakter av forskjellighet eller differens. Det er altså snakk om differens innenfor en enhet eller helhet som ikke bare utgjøres av de forskjellige delene, men som selv er en forutsetning for, og forutsatt i, hver enkelt del.

---

<sup>121</sup> Dualismenes (eller antinomienes) prinsipielle uforenbarhet grunner i kontradiksjonsprinsippet (*Satz des Widerspruchs*), som hos Kant gjelder som forstandens høyeste lov. Den markerer en absolutt grense, som (den dialektiske) fornuften hele tiden vil overskride, men uten hell, det vil si ikke uten å overskride grensene for mulig erfaring.

<sup>122</sup> Se 'forstandens kamp mot fornuften', del I, kap. 1.

Dette betyr at de forskjellige delene ikke bare eksisterer hver for seg, *partes extra partes*; en enkelt del kan bare eksistere som det den virkelig er, som identisk med seg selv, fordi den uttrykker den helheten den som del er med på å utgjøre.

Hvis vi følger denne teorien om forholdet mellom identitet og differens kan mennesket – selv om vi betrakter det og alle dets egenskaper som en del av naturen og til og med som 'identisk' med denne – allikevel være forskjellig fra alt annet i naturen. Hvis vi derimot betrakter oss selv eller våre 'essensielle egenskaper' som noe som i prinsippet eksisterer uavhengig av alt dette, av naturen som helhet, vil vi ikke kunne se oss selv som det vi i virkeligheten er, det vil si i vår fulle eksistens; en del av vår væren blir stilt i skyggen, og fremtrer i kontrast til den vi (an)erkjenner som vår egen.

Målet kan altså ikke være en slags oseanisk sammensmeltning med våre omgivelser. At vår personlighet, vår selvbevissthet osv. er identisk med vår kroppslige væren – og at kroppen er en del av naturen – er ikke ensbetydende med at det ikke finnes en *forskjell* mellom oss og de andre fenomenene eller tingene i naturen. Det betyr heller at de fenomener som vi ser på som spesifikt menneskelige (f.eks. språk og rasjonalitet) ikke må betraktes isolert fra naturen, altså som noe som i prinsippet er uforenelig med naturen – f.eks. som *res cogitans* som hos Descartes, eller som egenskaper ved et noumenalt intellekt hinsides den sansbare verden som hos Kant – men heller som egenartete fenomener i naturen som helhet, som samtidig som å være forskjellig fra andre organsimer, livsformer og 'ting' i naturen, ikke er absolutt avgrenset mot disse, men står i et intimt forhold til dem, eksisterer *sammen med* dem, som 'deler' av den samme helhet.

#### **4. Avsluttende bemerkninger**

Jeg har ikke her villet påvise en identitet mellom bevissthet og kropp. Mitt formål har vært å utfordre den dualistiske måten å tenke forholdet mellom bevissthet og kropp på. Det finnes som kjent en rekke ulike teoretiske varianter av den dualistiske modellen. Min hensikt har ikke vært å skjære alle disse over én kam, men å kritisere den tenkemåten som ligger bak teoriene (heller enn de enkelte teorier). Det de har til felles er ideen om at det finnes en *vesensforskjell* mellom bevissthet og kropp, og at denne er forbundet med en vesensforskjell mellom mennesket og naturen. Mennesket



betraktes som besitter av egenskaper som er uforenelige med en natur som defineres gjennom sin mangel på disse egenskapene. Naturen betraktes som mekanisk determinert, som fysisk materie uten noen form for 'sjelelig' liv. Mennesket derimot besitter etter den dualistiske tenkemåten evnen til rasjonell tenkning, språk og moralsk overveielse; egenskaper som tillegges et subjekt som er metafysisk frakoblet både kroppen – den 'indre' naturen – og den 'ytre' naturen.

I denne delen av oppgaven har jeg villet vise, med utgangspunkt i Lakoff og Johnsons teori om den legemliggjorte bevisstheten og Merleau-Pontys fenomenologiske analyse av kroppssopplevelsen, at plausibiliteten og hensiktsmessigheten ved en slik radikal avgrensning av mennesket mot naturen utfordres dersom vi går med på at det ikke finnes et absolutt skille, en dualitet, mellom bevissthet og kropp. Dersom vi forstår kroppen som en del av naturen, må bevisstheten også kunne betraktes som et fenomen *i* naturen, og ikke som noe som på en eller annet måte transcenderer, i betydningen befinner seg 'utenfor' naturen.<sup>123</sup> Men det betyr ikke at den menneskelige bevissthet ikke kan betraktes som *forskjellig* fra resten av naturen. Den menneskelige væren er 'transcendent' i den forstand at vi gjennom språket kan forstå noe *som* noe. (Heidegger uttrykker dette ved å si at bare mennesket dør, da bare det kan forstå sin død *som* død. Dyret derimot dør ikke; det bare slutter å leve.<sup>124</sup>) Men den menneskelige bevissthet transcenderer ikke naturen som helhet; menneskets transcendens er også naturens transcendens. Men hva er det så som 'transcenderes'? Ingenting. Når 'ingenting' transcenderes, er transcendensen 'noe'. Dette 'noe' er den menneskelige væren.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Kan ikke dette kalles en reduksjon av bevissthet til 'bare' natur? Det vil jeg bestride. Hvis man vil kalle det en reduksjon, må det være en slags toveis reduksjon – bevissthet reduseres til natur og natur til bevissthet – noe som ikke gir mening innenfor reduksjonistisk tenkning.

<sup>124</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1959, s. 215.

<sup>125</sup> "Sein ist das transcendens schlechthin." Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7C., Tübingen 2006, 38. Den tidlige Heideggers måte å løse, eller rettere sagt unngå menneske/natur-dikotomien teoretisk på, var å ganske enkelt luke ut begrepene om mennesket og naturen fra sin antimetafysiske filosofi. I sin opposisjon mot metafysikkens subjektivistiske menneskebegrep, og naturvitenskapens konstruktivistiske naturbegrep, unngikk Heidegger å benytte seg av begrepene 'menneske' og 'natur'. I stedet for å snakke om mennesket, snakket han om *Dasein*; istedenfor naturen snakket han om værenshistoriske (*seinsgeschichtliche*) naturkonstruksjoner.

Men er det ikke noe som går tapt idet man slutter å snakke om forholdet mellom mennesket og naturen og isteden, som Heidegger, snakker om forholdet mellom *Dasein*, væren og det værende? Heideggers begreper er på ingen måte uanvendelige; de er tvert imot vel konstruerte og teoretisk pregnante i den filosofiske sammenhengen de inngår i. Men avskaffelsen eller unnvikelsen av de tradisjonelle (metafysiske) begrepene gjør at man posisjonerer seg på utsiden av den diskursen de inngår i, samtidig som at fenomenene som uttrykkes i begrepene på en ureflektert måte 'falsifiseres', det vil si betraktes som blotte begrepskonstruksjoner, altså som falske, 'uvirkelige'. Det som kan virke

Når grensen mellom bevissthet og kropp er utydeliggjort, er den metafysiske avstanden mellom mennesket og naturen forminsket. Mennesket er i verden (eksisterer) med og hos tingene i naturen, men ikke i form av en sammensmeltning med disse. Bevissthet, forstått som kroppens væren med eller hos tingene, får en 'fysisk' dimensjon, uten at den dermed reduseres til 'objekt', til ren fysiologisk struktur eller nevrologisk aktivitet (hjerne). Dette peker mot en opphevelse av dualiteten mellom det psykiske og det fysiske; en opphevelse som lar skillet mellom dem fremtre som differens, uten signifikant (ontologisk) betydning. Det vil si, forskjellen mellom det psykiske og det fysiske erkjennes abstrakt, i motsetning til menneskets faktiske (konkrete) væren-i-verden, til den 'levde erfaring' av å være bevissthet-kropp-enhet (Merleau-Ponty); og beholdes som momenter i denne enheten qua differens, som i-seg (psyke) og for-seg (soma), men ikke lenger som 'absolutte motsetninger' (Hegel).

Den dualistiske forestillingen om kroppen som et objekt som er metafysisk avgrenset mot et 'oversanselig' subjekt reflekterer ideen om naturen som objekt, som noe som står til disposisjon for subjektets ønsker og begjær, og som i sin utemmede form representerer en alltid nærværende trussel mot subjektets videre eksistens. Dette kommer fram dersom vi ser den betraktningsmåten av naturen som i den moderne tid er den mest fremtredende – naturen som objekt for teknologisk omforming, kontroll og underleggelse – i sammenheng med den manien vi har for herredømme og kontroll over kroppen. Denne sammenhengen tematiseres i oppgavens neste del (III).

---

som en gevinst i teoretisk henseende, kan altså innebære et tap i en større sammenheng, der teorien avhenger av en formidling med menneskelig praksis.

Et annet problem med Heidegger er at han, idet han erstatter det konstruktivistiske naturbegrepet med de værenshistoriske naturkonstruksjonene, selv henfaller til en form for konstruktivisme. Værenshistorien er riktignok ikke noe blott subjektivt, noe menneskeskapt, men væren (*das Sein*), som utsies i den, er i alle fall ikke konsipert etter en reell natur.

### III. OM NATURFORSTÅELSENS IDÉHISTORIE OG OPPLYSNINGENS DIALEKTIKK

I del II så vi hvordan bevisstheten i den dualistiske modellen avgrenses mot kroppen og naturen på en måte som både i filosofisk og økologisk henseende er svært problematisk. Allikevel er det ikke slik at denne avgrensningen må anses som 'feil', som en slags bevissthetens illusjon eller vrangforestilling. Denne måten å avgrense på må heller sees på som et karakteristisk trekk ved den måten vår erkjennelsesevne (forstanden) opererer på; ved vår måte å forholde oss teoretisk til verden og tingene på.

Men, som vi så i diskusjonen om Hegel (del I), ligger det en fare i denne måten å avgrense eller isolere fenomenene på. Faren oppstår når det som avgrenses får et skinn av 'absolutthet' i forhold til det som det avgrenses mot. Når forstanden isolerer de atskilte/splittede fenomener og stiller dem overfor hverandre som absolutte motsetninger, får de et skinn av selvstendighet i forhold til hverandre, og det 'glemmes' at den ene ikke kan eksistere uten den andre, uten sin 'identitet' med denne.

Motsetningene fikseres, sier Hegel, og fikseringen reproduseres i kulturen gjennom *die Bildung*, dannelsen og dens institusjoner. For den moderne tid kan vi anføre differensieringen og spesialiseringen av vitenskapelige disipliner som eksempel på slik fiksering eller absoluttering av motsetninger gjennom *die Bildung*.<sup>126</sup> De vitenskapelige disiplinene utdifferensieres i stadig mer spesialiserte enheter, som etter hvert ikke har stort med hverandre å gjøre. De har "zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch dass sie sich in abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht."<sup>127</sup> Faren ved en slik differensiering viser seg i den uunngåelige fremmedgjøringen: hver disiplin utvikler sine egne måter å kommunisere sin kunnskap på, sine egne 'språkspill' (Wittgenstein) og begrepsapparaturer, sine egne sosiale felleskap. I stedet

---

<sup>126</sup> Selv bruker Hegel atskillelsen av vitenskapen fra kunsten og religionen som eksempel. Mønsteret er imidlertid det samme som vi finner i den stadige differensieringen og spesialiseringen av vitenskapelige disipliner og institusjoner. Se Hegel, "Differenz ...", Werke 2, s. 22-23.

<sup>127</sup> Hegel, "Differenz ...", Werke 2, 23.

for å komplettere hverandre, søker de enkelte disipliner med sine ulike metoder og målsetninger å konstruere et verdensbilde som i sitt forhold til andre vitenskaper bare blir et fragment av et inkommensurabelt *Ganze* av vitenskapelige resultater. Enheten går tapt, og med denne den sanne vitenskapen.<sup>128</sup>

I samfunnet kan fikseringen av motsetninger ta form av 'sosiale patologier'. Den ekstreme individualismen, som i dag promottes blant annet gjennom kapitalistiske og såkalt ny-liberalistiske ideologier, setter personlig identitet og frihet i motsetning til offentlig solidaritet og statlig innblanding, og leder på denne måten individene inn i den ytterste isolasjon; individualismen slår tilbake på individene selv. Den atomistiske antropologien som ledsager den ekstremindividualistiske samfunnsoppfatningen fører til en oppløsning av det sosiale fundamentet som er en forutsetning for et vellykket samfunnsliv. Individet avgrenses (sosialt og psykologisk) mot samfunnet; det frarøves den normative bestemtheten som det sosiale fellesskapet tilbyr, og går til grunne i sin patologiske isolasjon.<sup>129</sup> Det enkelte mennesket må – for å kunne leve fritt og selvstendig i felleskap med andre individer – forsone seg med sin avhengighet av andre, med det faktum at det ikke kan realisere seg selv som et isolert (atomært) individ, men at dets selv-realisering, dets identitet og frihet, avhenger av andre individers anerkjennelse. Individet må erkjenne at dets individualitet er sosialt betinget.<sup>130</sup>

I denne oppgaven er det forholdet mellom mennesket og naturen som opptar oss. I det følgende vil jeg forsøke å vise hvordan en lignende 'fiksering' kan ha funnet sted når det gjelder forholdet mellom mennesket og naturen. Fikseringen av

---

<sup>128</sup> For en drøftelse av problemer som denne spesialiseringen av vitenskapen skaper for løsningen av den økologiske krisen, se Vittorio Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991, s. 84-95.

<sup>129</sup> Jf. 'anerkjennelsesdialektikken' i Hegels *Phänomenologie des Geistes*, s. 145-55; fattigdomsanalysen i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 241-246. Jf. også Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001, s. 49-78.

<sup>130</sup> Charles Taylor beskriver spenningen mellom individ og samfunn hos Hegel på følgende måte: "[T]he growth of self-consciousness leads the individual to distinguish himself from his tribe or community. And this growing sense of individuality again leads to a practical opposition, a conflict of interest, between man and society, which in turn is based on conflicting requirements of freedom. Man to be free must be his own master, and hence not subordinate to others. But at the same time man on his own is weak and necessarily dependent on outside help. The freedom of the bare individual is thus a very circumscribed and shadowy thing. But what is more, man as a cultural being only develops a mind and purpose of his own out of interchange with others; the very aspiration to individual freedom is nurtured on this interchange, and can be dulled and perverted by it. So that integral freedom cannot be attained by the individual alone. It must be shared in a society which sustains a culture that nurtures the it and institutions which give effect to it ... Freedom seems to require both individual independence and integration into a larger life." Taylor, *Hegel*, 78.

motsetningsforholdet mellom mennesket og naturen forstås her som et resultat av en omfattende, historisk identifiserbar prosess av fremmedgjøring. Denne prosessens 'logikk' eksplisiteres av Max Horkheimer og Theodor W. Adorno i boken *Dialektik der Aufklärung* (1947), som også gir en grundig analyse av fremmedgjøringens konsekvenser for det moderne subjektets selv-forhold.

Jeg vil begynne med en kort, idéhistorisk fremstilling av naturforståelsens forvandling gjennom tidene.<sup>131</sup> Hensikten med denne fremstillingen er å vise at forholdet mellom 'mennesket' og 'naturen' ikke i utgangspunktet er fiksert og statisk, men tvert imot befinner seg i stadig bevegelse og vorden.

I tillegg til å følge den idéhistoriske utviklingen som har ført frem til sementeringen av den moderne, dualistiske naturbetraktningen, skal denne delen av oppgaven vise at det er en nær sammenheng mellom måten vi tolker og forstår oss selv og våre omgivelser på, og de handlingsmønstre og handlemåter som har ført til at vi nå står overfor en økologisk katastrofe av ennå uante dimensjoner.

## **1. Mytisk tid – antikken (fra mytos til logos) – teologiske perspektiver**

Forståelsen av forholdet mellom mennesket og naturen har gjennom historien antatt ulike former. I det vi kan kalle den mytiske tiden – den tiden før filosofi og vitenskap hadde begynt å ta den formen og ha den betydningen for menneskenes liv og virke som den får i antikken, middelalderen og den moderne tid – karakteriseres naturforståelsen av en holisme der menneskene og gudene inngår som deler av en besjelet og levende natur.

For menneskene i denne tiden var den billedlige og vesensorienterte forståelsen av verden ikke en subjektiv forestilling eller symboler for noe annet. Bildene og mytene hadde virkelighetskarakter og ble til og med forstått som mer virkelig eller egnet enn den umiddelbare opplevelsen av naturen når det gjaldt

---

<sup>131</sup> For en mer utførlig fremstilling av naturforståelsens idéhistorie henvises det til Hjalmar Heggens *Mennesket og Naturen* (1978/1993), og Hans Kolstads *Besinnelse. Naturfilosofiske essays* (2007). Kritiske innspill og utfyllende kommentarer til disse fremstillingene gis av Arne Johan Vetlesen i hans artikkel "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk" i *Nytt Klima. Miljøkrisen i samfunnskritisk lys* (2008). Jeg baserer meg på samtlige av disse utgivelsene i min idéhistoriske fremstilling. Se litteraturlisten bak for mer informasjon om utgivelsene.

forklaringen av naturens fenomener. På den annen side fantes det intet skarpt skille mellom naturen som opplevet og som forklart, slik tilfelle er ved senere tiders naturforståelse, og da særlig vår egen tids. Tvert imot er det et grunnleggende trekk ved den mytiske tidens naturforståelse at det ikke trekkes et slikt skille i menneskets forhold til naturen.<sup>132</sup>

Denne manglende distansen mellom det erkjennende subjekt og det erkjente objekt (naturen) har sammenheng med denne tidens billedlige forståelse av naturen. Det ble fokusert på naturens mangfold av kvalitative egenskaper; den konkrete opplevelsen av naturen var det avgjørende, ikke det abstrakte begrepet. I tillegg kommer det vesensorienterte ved den mytiske naturforståelsen i disse billedforestillinger, som i enda større grad knytter naturen til mennesket som erkjennende subjekt.<sup>133</sup> Det er sogar svært misvisende å snakke om et skille mellom subjekt og objekt i en moderne forstand når det gjelder denne tidens naturforståelse. Menneskene forsto verden eller naturen som grunnleggende i slekt med sitt eget vesen: de ”opplevet umiddelbart sitt eget jeg som en del av verden og verden som en del av sin egen sjel”, som Hjalmar Hegge skriver. Denne besjelingen av naturen må imidlertid ikke forstås som animisme, altså som en besjeling av enkelte, isolerte naturting. Hegge forslår å betegne den som ”panpsykisk”, da det ved den mytiske naturforståelsen snarere dreier seg om naturen som noe ”allment besjelet”.<sup>134</sup>

I denne forstand kan vi snakke om en *enhet* av menneske og natur i den mytiske tid, hevder Hegge. Denne enheten er samtidig helhetlig, det vil si den ”lar alle egenskaper eller kvaliteter, både ved mennesket og naturen, inngå som et sammenhengende hele i virkelighetsforståelsen.”<sup>135</sup> Slik skiller den seg fra ulike varianter av enhetlige virkelighetsforståelser i den senere tid, som ikke er helhetlige i denne forstand.

Videre understreker Hegge at den enhet og helhet som kjennetegner den mytiske forståelsen av forholdet mellom menneske og natur ikke er et produkt av rasjonell overveielse eller metafysisk refleksjon. Forståelsen av naturen som besjelet

---

<sup>132</sup> Hjalmar Hegge, *Mennesket og Naturen*, Oslo 1993, s. 19.

<sup>133</sup> ”Auf der magischen Stufe galten Traum und Bild nicht als bloßes Zeichen der Sache, sondern als mit dieser durch Ähnlichkeit oder durch den Namen verbunden. Die Beziehung ist nicht die der Intention sondern der Verwandtschaft. Die Zauberei ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt.” Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 2006, s. 17.

<sup>134</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 20.

<sup>135</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 20.

ble ikke nådd gjennom en slutning basert på erfaringen av den fysiske naturen. Det er tvert imot karakteristisk for den mytiske naturforståelsen, slik vi så ovenfor, at det ikke trekkes et slikt skille mellom menneskets umiddelbare opplevelse av verden og dets erkjennelse av den:

Naturen oppleves og oppfattes også umiddelbart som besjelet, det vil si like umiddelbart som menneskene erfarte sine egne sjelstilstander – og det samme gjaldt da naturligvis slektskapet mellom naturen og sitt eget vesen. Erfaringen av verden og erfaringen av den egne sjel synes for den mytiske tids mennesker å være mer eller mindre to sider av samme sak.<sup>136</sup>

Denne identifikasjonen av naturtildragelser med sjelelige tilstander (panpsykismen) har trolig sammenheng med at menneskene opplevde og oppfattet hendelser i naturen som beslektet med vekslende stemninger og krefter de opplevde i sin egen sjel. Det siktes her til en form for vesensforhold mellom naturen og menneskets sjelstilstander, for eksempel mellom naturfenomenet 'mørke' og sinnsstemningen 'melankoli', eller det at vi kan bringes i en 'opphøyet' stemning ved fornemmelsen av noe stort og kraftig i naturen, som for eksempel et fossefall. Dette må imidlertid ikke forstås som noe i retning av Kants utlegning om *das Erhabene*, der slike følelser og stemninger samt deres opphav tilbakeføres til en subjektiv opplevelse eller forestilling, uten egentlig forankring i naturfenomenene selv.<sup>137</sup> Poenget er nemlig, som vi skal se nedenfor, at disse stemningene oppleves som noe *i* naturen, og ikke bare tilskrives den av oss.

Denne måten å betrakte naturfenomener i sammenheng med sinnsstemninger og følelser er ikke helt fremmed for oss i dag. Vi betegner fortsatt sinnsstemninger som 'mørke' og følelser som 'sterke', for eksempel. Vi nordboere ser ofte nedstemthet om vinteren i sammenheng med mørketiden, en sammenheng som man til og med har forsøkt å gi vitenskapelige forklaringer på. Men det finnes viktige forskjeller på hvordan vi i vår tid betrakter dette forholdet, og hvordan det ble betraktet i mytisk tid. Forskjellen, som Hegge påpeker, er for det første at vår opplevelse av denne sammenhengen er "mindre intens og meget 'blekere'" enn tilfellet var for den mytiske tidens mennesker. For det annet forbinder vi "sjelden og

---

<sup>136</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 21.

<sup>137</sup> Vi kan ikke kalle naturgjenstanden sublim (*erhaben*), sier Kant, "denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft". Immanuel Kant, *Kritikk der Urteilskraft*, Hamburg 2001, s. 107.

bare i svært poetiske øyeblikk de sjelelige egenskapene vi opplever ved naturen med 'krefter' eller 'vesener'.<sup>138</sup> For det tredje, og i vår sammenheng det viktigste, oppfatter vi ikke disse egenskapene som egenskaper ved naturen selv: den mytiske tidens forestillinger om det 'overnaturlige' i naturen, om naturens ånder og demoner, forkastes som antropomorfisme, som subjektiv projeksjon av psykiske fenomener (for eksempel frykt for naturkreftene) på naturen selv. Den mytiske tidens besjeling av naturen kan ifølge oss 'opplyste' bringes på én enkelt fellesnevner: subjektet.

I den mytiske naturforståelsen er det imidlertid ikke tale om et 'analogt' forhold mellom sjelen og naturen, men et *vesensforhold* mellom sjelelige tilstander og naturtildragelser; de oppleves som et uttrykk for de samme kreftene, det samme vesen. "De vesener eller gudeskikkelser vi kjenner fra den mytiske diktning, er således like mye tilstede i naturen som de er tilstede som krefter i menneskenes sjel. Naturen er for den mytiske naturforståelsen en manifestasjon av vesen."<sup>139</sup>

Vesensforståelsen av naturen gjør at den, som mennesket, tillegges moralske egenskaper, skriver Hegge. Men som Arne Johan Vetlesen påpeker, er Heggens bruk av ordet 'tillegges' misvisende i denne sammenheng. Poenget er jo nettopp at disse egenskapene ikke tillegges eller projiseres på naturen av oss (antropomorfisme), men at naturen er bærer av kvaliteter og egenskaper uavhengig av våre tilbøyeligheter til tilskrivelse og psykologisk projeksjon. Vetlesen skriver:

Egenskapene *kommer til* menneskene, egenskapene utgår fra naturen og alt den består av, snarere enn at menneskene fra først av skulle stå overfor et objekt og betrakte det på avstand, for så å gå i gang med den aktivitet det er å tillegge naturen egenskaper, altså i en utadgående bevegelse fra mennesket som bevissthetsvesen til naturen som 'i seg selv' nøytral eller egenskapsløs i både metafysisk og moralsk forstand. Kort sagt, i den naturoppfattelsen som vi her beskriver, er naturen ikke *tabula rasa*, en uskrevet tavle som avventer at noe annet enn den (les: mennesket) skal begynne å tilskrive den egenskaper.<sup>140</sup>

Men hvordan skal vi forstå dette moralske aspektet ved naturen? I vår tid tenderer vi mot å tenke moral utelukkende i sammenheng med evnen til rasjonell overveielse, språk, og, i enkelte tilfeller en slags moralsk 'intuisjon'. I alle fall forstås moral som noe særegent ved mennesket i motsetning til naturen. Moralitet tilskrives i høyden

---

<sup>138</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 22.

<sup>139</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 23

<sup>140</sup> Arne Johan Vetlesen, "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk", i Arne Johan Vetlesen (red.), *Nytt Klima. Miljøkrisen i samfunnskritisk lys*, Oslo 2008, s. 24-25.



visse dyrearter på høyere utviklingstrinn; men aldri – i det minste ikke i den såkalt seriøse filosofien og vitenskapen – naturen i sin helhet.

Dette skal vi komme tilbake til senere. La oss først vende tilbake til Hegges idéhistoriske fremstilling. Den mytiske tids naturforståelse har blitt karakterisert som ”billedmessig” og ”vesensorientert”. Det betyr at naturfenomenene anskueliggjøres i forestillinger av vesener eller skikkelser, som forstås som ”naturens skapende og styrende krefter.” Dette begrunner ifølge Hegge ”en enhetlig forståelse av menneske og natur og samtidig en helhetlig oppfatning av verden.”<sup>141</sup> Naturen oppleves – på samme måte som mennesket – som levende og besjelet.

Bruddet med den mytiske tidens opplevelse og forståelse av forholdet mellom mennesket og naturen skjer i overgangen ”fra mytisk bilde til begrep, fra mytologi til et verdensbilde uttrykt i filosofiske idéer”; i det som har blitt karakterisert som overgangen fra *mytos* til *logos*. Den abstrakte, begrepsmessige tenkningen (*logos*) fører til ”en selvstendigjørelse av mennesket og dets sjel i forhold til den ytre verden”, og altså til en radikal atskillelse av mennesket fra naturen, noe som bryter med den enheten som kjennetegner den mytiske tiden.<sup>142</sup> Den begrepsmessige forståelsen av naturen, atskilt fra den umiddelbare sanseoppfatningen av den, og den påfølgende selvstendigjøringen av menneskesjelen i forhold til naturen, ”medfører at mennesket stiller seg som subjekt i forhold til naturen som objekt.” Og dette medfører et nytt forhold til naturen: ”Ja, vi kunne si, at menneskene først nå egentlig begynner å ’forholde’ seg til naturen – siden det å forholde seg til noe strengt tatt forutsetter et visst skille mellom et subjekt som forholder seg og et objekt som dette forholder seg til.”<sup>143</sup>

Det her kan innvendes at denne påstanden fra Hegge er lite plausibel, eller i alle fall for sterk. Det kan hevdes at mennesket – qua (selv)bevisst og språklig konstituert vesen – alltid på en eller annen måte ’forholder seg til’ naturen, at det qua menneske alltid allerede står i et ’forhold’ til sine omgivelser. Eller for å si det med Robert P. Harrison: ”human beings, unlike other living species, live not in nature but in their relation to nature. Even the belief that we are a part of nature is a mode of

---

<sup>141</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 28.

<sup>142</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 30.

<sup>143</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 31-2.

relating to it.”<sup>144</sup> Men Heggess poeng synes ikke å være at mennesket på denne tiden ikke på noen måte kan sies å ha forholdt seg til naturen. Poenget er heller at mennesket forholdt seg radikalt annerledes til sine naturlige omgivelser; det oppfattet ikke seg selv som et ’subjekt’ stående overfor naturen som ’objekt’; det trakk ikke et vesensmessig skille mellom seg selv og naturen rundt seg. Og Heggess fremstilling gir belegg for dette.

Antikkens begrepsmessige forståelse av naturen representerer altså et skifte i synet på forholdet mellom mennesket og naturen. Dette bruddet får en tydelig utforming i Platons filosofi. Platon postulerer en ny form for metafysisk dualisme, som skal få stor betydning for den senere vestlige filosofien: den sansbare verden fremholdes som en virkelighet av annen rang, en ufullkommen avbildning eller etterligning (*mimesis*) av en oversanselig verden av ideer. Denne idéverdenen er ikke som den sansbare verden preget av forgjengelighet og foranderlighet, men er evig og uforanderlig. Og det er denne verdenen av ideer som ifølge Platon er den egentlige, ’virkelige’ verden. Alt det vi forholder oss til i våre omgivelser som kroppslige og sanselige vesener får en karakter av ’uvirkelighet’, og betraktes som ontologisk underlegent og moralsk verdiløst. ”Det som er i forandring, det som oppstår, utvikles og forgår, røper ved selve denne forgjengeligheten at det er uten sann værenskarakter og uten moralsk verdi.”<sup>145</sup> Og av dette skillet utleder Platon sin epistemologiske grunntanke om at vi, for å oppnå sann erkjennelse (*episteme*), må vende oss bort fra de sansbare naturfenomenene og mot det kontemplative, det fornuftige; bare slik kan vi få innsikt i *logos*, i virkelighetens prinsipper og tingenes sanne, uforanderlige vesen. Vendingen bort fra naturen er altså for Platon en forutsetning for sann viten.

Den jødisk-kristne teologien har i tiden etter Platon vært en ivrig pådriver for denne nedvurderingen av den sansbare naturen.<sup>146</sup> Men denne nedvurderingen er ikke en konsekvens av den kristne læren per se, men av en teologisk (eller ideologisk) preferanse for og videreføring av den ene av to motstridende måter kristendommen forsto forholdet mellom mennesket og naturen på.

---

<sup>144</sup> Robert P. Harrison, ”Toward a philosophy of nature”, i William Cronon (red.), *Uncommon ground*, New York/London 1996, s. 426.

<sup>145</sup> Vetlesen, ”Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk”, 27.

<sup>146</sup> Det skal sies at Platon ikke var helt fremmed for hyllesten av naturen. I dialogen *Faidros* lar han Sokrates tale i henførende ordelag ”om den guddommelige mystikk som hjemsøker skogene og kildene, og som gir naturen preg av opphøyethet og ro”. Hans Kolstad, *Besinnelse. Naturfilosofiske essays*, Oslo 2007, s. 21. Se Platon, *Faidros* 230b-c, overs. Egil A. Wyller, i Hans Kolstad et al. (red.), *Platons samlede verker*, bd. 4, Oslo 2001, s. 190.

På den ene siden artikulere kristendommen en forestilling om mennesket som en del av Guds skaperverk og om naturens egenverdi, som uttrykkes pregnant i Bibelens skapelsesberetning. I Salme 148 oppfordres himmelen og havet, fjell og hauger, sjødyr og frukttrær, krypdyr og fugler til å prise Gud. Lovprisningen av alt som inngår i den skapte naturen viser at alt dette innrømmes en iboende egenverdi; bare da kan lovprisningen fra naturen ha verdi for Gud. Det handler om skaperverkets selvstendige forbindelse til sin skaper, for å referere [Hans] Kolstads fremstilling.<sup>147</sup> På den annen side rommer kristendommen også et syn på naturen som går i motsatt retning. Her fremholdes det at mennesket står i en særstilling: nemlig at det er den eneste skapningen som er skapt i 'Guds bilde'. I fortellingen om paradiset sier Gud til menneskene at alt som finnes på jorden, ja, alt som rører seg og lever, skal være 'føde' for menneskene. Ved at Gud beordrer Adam til å 'gi navn til alle ting', viser Han at den skapte verden består av skapninger og objekter som ikke har noe annet eller høyere formål enn å tjene menneskenes behov og interesser.<sup>148</sup>

Og det er denne siste forståelsen som blir dominerende i jødisk-kristen tenkning. Naturen er en del av skaperverket, men blir skapt av en gud som befinner seg utenfor naturen, på en høyere instans enn naturen selv; "relasjonen mellom Gud og det skapte kjennetegnes av avstand, ikke identitet". Den platonske dualismen føres på denne måten videre i modifisert utgave. Det 'dennesidige', det jordiske, det som forandrer seg, oppstår og forgår, får en lavere ontologisk og moralsk status enn det guddommelige 'hinsidige'. Forestillingen om Guds absolutte hinsidighet fører til at naturen mister sin karakter av hellighet og sin status som manifestasjon av det guddommelige. "Det 'åndelige' ved Gud ble rendyrket i en slik grad at samvirke og dermed 'blanding' mellom Gud og det skapte, mellom den hinsidige og det dennesidige, ble ansett som en uholdbar tanke, ja, som likefrem kjettersk og uttrykk for overtro."<sup>149</sup>

Kristendommen baner således vei for – og rettferdiggjør moralsk – en oppfatning av mennesket som naturens rettmessige herre og forpakter. Naturen eller det jordiske står – etter å ha blitt fratatt sin status som noe som har verdi i seg selv – igjen med en eneste relevant moralsk verdi, nemlig den instrumentelle verdi som menneskene tilkjenner den som middel til tilfredsstillelse av egne behov og selvtildelte mål. Det faktum

[a]t menneskene må 'svare for Gud' når mål settes og handlingsvalg skal rettferdiggjøres, rokker ikke ved implikasjonen for alt annet skapt liv enn mennesket

---

<sup>147</sup> Hans Kolstad, *Besinnelse. Naturfilosofiske essays*, Oslo 2007.

<sup>148</sup> Vetlesen, "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk", 28.

<sup>149</sup> Vetlesen, "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk", 29.

selv: nemlig at kristendommen utsteder en tillatelse til menneskene om å drepe dyrene, fange fiskene, felle trærne, rive opp blomstene og omgjøre jorden til dyrket mark – alt sammen med godkjenning fra en gud som finner at alt er slik det skal være når menneskene praktiserer en holdning av *herredømme* overfor alt som kan tjene dets behov og interesser. Den kristne 'forvaltertanken' tilskriver ikke naturen selv iboende verdi eller rettigheter som menneskene har plikter i forhold til, men kun en plikt – et ansvar for å svare for sin bruk – overfor den Gud som har gitt menneskene forvalteroppdraget. Naturen selv er ikke part, er ikke deltaker med egen stemme, i denne tanken. Forvaltningens moral, dens plikter og rettigheter, er utelukkende et anliggende mellom Gud og menneskene.<sup>150</sup>

Denne måten å forstå forholdet mellom mennesket og naturen på står i sterk kontrast til den mytiske tidens forståelse. Sett fra den mytiske tidens standpunkt, måtte inngrepene i naturen kunne legitimeres moralsk, "under henvisning til at det var for den nødtørftige livbergings skyld," som Hegge skriver. Samtidig følte menneskene i den mytiske tid en større takknemmelighet ved de livets goder som ble skjenket dem av naturen. "Denne menneskelig-moralske holdning til naturen innebar imidlertid derfor en intuitiv økologisk handling, ja fungerte som en garanti mot rovdrift og dermed mot at naturen ble bragt ut av likevekt."<sup>151</sup>

Hegge insisterer altså på et radikalt brudd i naturoppfatningen fra den mytiske tiden til antikken og den moderne tid. Den mytiske tiden kjennetegnes ifølge Hegge av opplevelsen av enhet med naturen (holisme), mens den moderne tiden kjennetegnes av en forståelse av naturen som menneskets 'andre', som objekt i motsetning til det menneskelige subjektet (dualisme). Det foreligger imidlertid også, som vi snart skal se, en vesentlig kontinuitet mellom den 'mytiske' og den 'moderne' betraktningsmåten. Og denne kontinuiteten har, ifølge den analysen vi nå skal se på, ikke hatt mindre betydning for den moderne tidens forhold til naturen enn denne tidens brudd med det mytiske verdensbilde har hatt.

---

<sup>150</sup> Vetlesen, "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk", 29-30.

<sup>151</sup> Hegge, *Mennesket og Naturen*, 26.

## **2. Opplysningens dialektikk: Brudd vs. kontinuitet – Hegel: kamp mellom opplysning og overtro – Objektivisering, selvbeherskelse, dannelsen av det moderne subjekt (offerritualet, Odyssevs).**

I boken *Dialektik der Aufklärung* (1944) forsøker filosofene Max Horkheimer og Theodor Adorno å vise at kimen til den moderne tidens objektivisering av naturen allerede er tilstede i den mytiske tiden, og at opplysningens kamp mot mytene og (over)troen slår tilbake i nettopp mytologi og overtro. Bokens to hovedteser lyder som følger: ”schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.”<sup>152</sup> Til grunn for disse tesene ligger en påstand om at rasjonaliteten gjennom historien alltid har vært forbundet med herredømme og makt, med sosial dominans så vel som dominans over naturen. ”Macht und Erkenntnis sind Synonym” – slik oppsummeres credoet til Francis Bacon, ’den eksperimentelle filosofiens far’ (Voltaire).<sup>153</sup> Dette er imidlertid ikke ensbetydende med at det finnes en nødvendig eller ufravikelig forbindelse mellom makt/herredømme og rasjonalitet eller rasjonell erkjennelse per se. Horkheimer og Adorno holder det for sannsynlig at rasjonaliteten kunne ha utviklet seg (og kanskje også kan utvikle seg?) på andre måter enn det den har gjort. Den rasjonalitetsformen som kritiseres i boken er den teknisk-instrumentelle, som i det menneskets vokabular synes å ha blitt synonymt med rasjonalitet overhodet.

Denne rasjonalitetsformen er det som forbindes med begrepet *Aufklärung*, ’opplysning’. Opplysningen betegner ikke hos Horkheimer og Adorno en bestemt epoke i den europeiske historie, men et bestemt sett av ideer eller tankemønstre, av sosiale og kulturelle praksiser, som tvangsmessig skrider frem mot demytologisering, sekularisering og *Entzäuberung* (avfortrylling) av mytiske, religiøse eller magiske virkelighetsforståelser og praksiser. Begrepet skal heller ikke betegne en ’verdensanskuelse’ alene, og det samme gjelder begrepet ’mytos’; hele det sosiale liv – produksjons- og distribusjonskreftene, menneskets psykiske disposisjoner, kulturelle former og praksiser – subsumeres under de to begrepene.

---

<sup>152</sup> Max Horkheimer og Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a/M 2006, s. 6.

<sup>153</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 10.

I stedet for *bruddet*, som vi så fremhevet hos Hegge, insisterer Horkheimer og Adorno på *kontinuiteten* mellom mytos og opplysning som helt sentral. Det ensidige fokuset på bruddet avleder vår oppmerksomhet fra det dialektiske ved forholdet mellom opplysning og mytos. Dersom vi forstår dialektikken i dette forholdet vil vi i større grad være i stand til å forstå og kritisere den moderne rasjonaliteten og dens genese, og det på en måte som i mindre grad farges av den teknisk-instrumentelle rasjonaliteten selv.

Ved å fremheve det dialektiske ved forholdet skal dogmet om fremskrittet utfordres. Overgangen fra mytos til opplysning er ikke en overgang fra et lavere trinn på den intellektuelle utviklingsstigen til et høyere, hevder forfatterne. I mytos er derimot det moment allerede tilstede, som opplysningen avledes eller oppstår fra. ”Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären.” Med innhenting og nedtegnelsen av mytene blir dette moment forsterket, og myten blir til lære. ”Jedes Ritual schließt eine Vorstellung des Geschehens wie des bestimmten Prozesses ein, der durch den Zauber beeinflusst werden soll.” Dette ”teoretiske element” gjør seg gjeldende i de tidligste mytene og mytologiene. De tidligste mytene står allerede i den maktens og disiplinens tegn som Francis Bacon senere forherliget som filosofien og vitenskapens mål:

An die Stelle der lokalen Geister und Dämonen war der Himmel und seine Hierarchie getreten, an die Stelle der Beschwörungspraktiken des Zaubers und Stammes das wohl abgestufte Opfer und die durch Befehl vermittelte Arbeit von Unfreien. Die olympischen Gottheiten sind nicht mehr unmittelbar mit Elementen identisch, sie bedeuten sie.<sup>154</sup>

Kimen til så vel modernitetens hierarkiske arbeidsinndeling som til overgangen fra vesenslikhet til ’symbol’, til opplysningens radikale skille mellom språkets form og dets innhold, er altså til stede i mytologien og de mytiske praksiser. Det er intet klart brudd å øyne, men heller en dialektikk, en bevegelse mot en opplysning og en *logos* som i sin mest ekstreme form, sin ’fullbyrdelse’, slår tilbake i mytos.

Hegel har beskrevet en lignende dialektikk mellom opplysning og overtro i *Phänomenologie des Geistes*.<sup>155</sup> Her fremstilles forholdet mellom tro og opplysning som en stadig kamp, der den ene for sin ’overlevelse’ eller maktutvidelse ser det

---

<sup>154</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 14.

<sup>155</sup> Se kapittelet ”Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben” (VI B a).

nødvendig å tilintetgjøre den andre (dens 'negative'). (Hegels fremstilling av denne kampen skal sannsynligvis gjenspeile den konflikten han så i sin samtid mellom opplysningsfilosofien og kristendommen.) Men, som vi allerede har sett (jf. del I), kan den ene ikke realisere seg selv uten å ta sin andre, det vil si sin negative opp i seg som moment. Opplysningen ender i kampen opp som et slags forvrengt speilbilde av sin motstander; den blir tom, innholdløs, og kan bare definere seg selv gjennom det vrangbilde den har foran seg av sin negative, troen. Allikevel vil opplysningen i en viss forstand gå 'seirende' ut av kampen, da dens makt over sinnene i realiteten er større enn troens.<sup>156</sup> Troen forsøker å forsvare seg mot opplysningens angrep ved hjelp av opplysningens begrepsapparat og logikk – da det kun er denne typen argumentasjon som aksepteres i opplysningens diskurs – og blir på denne måten fanget i en diskurs der den alltid vil måtte bære bevisbyrden; men da den uansett ikke vil kunne bevise sin sannhet ved hjelp forstandens logikk og argumentasjon, kommer den uunngåelig til kort overfor opplysningen. Men denne seieren for opplysningen er bare tilsynelatende; eller den er egentlig ikke å betrakte som en seier i det hele tatt, sier Hegel. Den er tvert imot å betrakte som et resultat av en kamp som i virkeligheten er opplysningens kamp mot seg selv! Dette forholder seg på følgende måte: Opplysningen, i skikkelsen av den 'rene innsikt',<sup>157</sup> forholder seg negativt til sin motsetning, troen, som den oppfatter som en 'feiltakelse' (*Irrtum*). I den tro at den innlater seg på en kamp mot noe *annet*, vikler den rene innsikt seg inn i en selvmotsigelse: "Die reine Einsicht, [...] welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit und nichts außer ihr ist, nur das Negative ihrer selbst sein. Sie wird daher als Einsicht zum Negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft".<sup>158</sup> Fordi opplysningen fremtrer som en totalitet av viten – en totalitet som i virkeligheten krever at den tar opp i seg sin Andre<sup>159</sup> – kan dens Andre bare være den selv; gjenstanden for dens angrep, det den oppfatter som usannhet og

---

<sup>156</sup> "Die Mitteilung der reinen Einsicht ist deswegen [...] dem *Verbreiten* wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element [d. i. das einfache Element des Gedankens, E.D.S], in das sie sich insinuiert, als Entgegengesetztes bemerkbar macht und daher nicht abwehren kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist *sie für das Bewußtsein*, das sich ihr unbesorgt überließ." Hegel, *Phänomenologie*, 402-3.

<sup>157</sup> Med sin abstrakt-logiske og utilitaristiske karakter, kan Hegels 'reine Einsicht' sammenlignes med den instrumentelle rasjonaliteten som er gjenstand for Horkheimer og Adornos kritikk.

<sup>158</sup> Hegel, *Phänomenologie*, 404.

<sup>159</sup> Totalitet: utgjøres hos Hegel av elementer som er uatskillelig relatert, men i opposisjon til hverandre.

ufornuft, er altså vesentlig den selv, qua 'ren innsikt'. Men dette vil den rene innsikt / opplysningen ikke være ved. Den stiller isteden troen (qua Irrtum) *overfor* seg som gjenstand (*Gegen-stand*), og dermed utenfor seg, som *fremmed* gjenstand – og fremmedgjøres (*entfremdet sich*) således fra seg selv.

Litt forenklet kan denne dialektikken beskrives på følgende måte: Opplysningen tar én del av virkeligheten for å være hele, og utgir seg for å sitte inne med den absolutte eller totale viten om denne (eller i hvert fall for å være den eneste reelle kandidat for slik viten). Troen får ingen plass i opplysningens system av viten, fordi den ikke kan *påvise* sannheten av sin gjenstand etter opplysningens kriterier for bevisførsel; og dermed *avvises* den som 'overtro' (*Aberglaube*). Troen på sin side feiler fordi den ikke anerkjenner opplysningens viktigste innsikt, nemlig den menneskelige subjektivitetens essensielle rolle i menneskehetens eller åndens historie (jf. del I).

Det verken troen eller opplysningen her ser, er at de i virkeligheten er 'identiske', det vil si den ene er for sin eksistens – for sin væren *som* ... – avhengig av den, eller rettere sagt *sin*, andre. De kjemper mot hverandre, da begge betrakter (eller 'setter') den andre som noe eksternt og fremmed, som uforenlig med seg selv, ja, som noe fiendtlig som må beseires eller rett og slett utryddes. Men, som vi så, symmetrien mellom dem (identiteten) gjør at denne kampen mot det 'eksternaliserte' i virkeligheten er en kamp der begge parter kjemper mot 'seg selv', det vil si noe de ikke kan eksistere uten.

Denne dialektikken gjentar seg i alle opplysningens forsøk på å kvitte seg med (over)troens åk. Opplysningen fikserer troen som en aktiv frembringelse av ubegrunnede påstander, påstander om et *Jenseits* (hinsides) utenfor forstandens rekkevidde; men også her møter den seg selv i døra: gjennom abstraksjonen fjerner den seg fra det konkrete og blir selv (qua ren innsikt) et 'hinsides'. Dens krav til seg selv om å være en innsikt rensket for troens subjektive urenheter, en 'ren' innsikt, innfris aldri; dens 'renhet' er og blir dens egen fremmedgjøring fra seg selv.

Hos Hegel er denne dialektikken et stadium, et steg på veien mot en høyere bevissthets- eller erfaringsform. Hos Adorno og Horkheimer derimot mangler dialektikken dette positive moment. Opplysningen makter ikke å ta opp i seg sin andre og 'vende tilbake til seg selv'; 'negasjonen av negasjonen' finner aldri sted, eller den resulterer i en form for 'negativ' eller umiddelbar positivitet. ("Das Positive", skriver Adorno i notatene til sin *Vorlesung über negative Dialektik*



(1965/66), ”das da aus der Negation der Negation resultiert, ist selber die vom jungen Hegel kritisierte Positivität, ein Negatives als Unmittelbarkeit.“<sup>160</sup> Hos den unge Hegel betegner positiviteten en institusjon eller et tankekompleks som står overfor menneskets subjektivitet og den menneskelige praksis som noe fremmed, som død objektivitet.<sup>161</sup>) Opplysningen fremstår hos Horkheimer og Adorno i stedet som ”totalitær”, da ethvert forsøk på å argumentere mot den bare vil øke dens styrke.<sup>162</sup> Opplysningen ignorerer enhver motsigelse som ikke baserer seg på rasjonell argumentasjon; men på dette området vil opplysningen alltid være mytos overlegen, og mytos’ innsigelser vil bare tjene til å bekrefte dens utilstrekkelighet og underlegenhet på denne diskursens område.

Opplysningens utrettelige kamp mot mytos og de subjektive urenheterne i erkjennelsen vender seg imidlertid, som vi så ovenfor, uunngåelig mot den selv; opplysning slår over i en ekstrem form for subjektivisme, eller, som Vetlesen skriver, i *solipsisme*:

Opplysningstankegangen insisterer på at dersom kunnskap skal være gyldig kunnskap om et objekt, så må den ikke være besmittet (farget) av noe subjektivt [...] Men det som skjer er at det utvikler seg en skeptisisme der ethvert ’objekt’ som faktisk henvises til et ’der ute’ anses som faktisk å være en fiksjon fra subjektets side. Det ubønnhørlige kravet om objektivitet [...] medfører en likvidering av all kunnskap som virkelig angår objektet, i betydningen stammer fra det, innhentes og mottas fra det. Kravet om at ikke noe kan få lov til å forbli på utsiden av tenkningen [jf. Descartes, E.D.S.] viser seg som den strengeste beskrankningen på tenkningen [...] Den underliggende redselen for alt utenfor subjektet bidrar til en forestilling om det tenkende subjektets *selvtilstrekkelighet* hva angår betingelsene for og ingrediensene i all gyldig kunnskap. Alt som erkjennelsen av, om og i verden *avhenger* av, for overhodet å være erkjennelse *av* og *om* noe – noe annet enn og utenfor mennesket selv og dets tankeaktivitet – må lukes ut, bannlyses, benektes.<sup>163</sup>

Og hva står vi så igjen med? Ifølge Kant et subjekt med en bevissthetsstruktur som på en eller annen måte må stemme overens med objektene for erkjennelse; som strukturerer erkjennelsen uten dermed å gjøre den blott subjektiv. Vi må rett og slett medgi at vi ikke kan vite noe om tingene ’i seg selv’, samtidig som kategoriene – som er intersubjektivt gyldige (gyldige for alle ’fornuftige vesener’) – allikevel gjør oss i stand til en form for objektiv erkjennelse av en verden av sansefenomener, det vil si

---

<sup>160</sup> Theodor Adorno, *Vorlesungen über negative Dialektik*, Frankfurt a/M 2007, s. 25.

<sup>161</sup> Se f.eks. G.W.F. Hegel, „Die Positivität der christlichen Religion“ (1795/1796), i *Frühe Schriften*, Werke 1, Frankfurt a/M 1971.

<sup>162</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 12.

<sup>163</sup> Vetlesen, ”Naturesyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk”, 33.

objekter, som er den samme for alle vesener utstyrt med denne typen forstand eller bevissthetsstruktur.

Kants løsning er utvilsomt svært sofistikert og beundringsverdig, men i vår sammenheng også dypt utilfredsstillende. Naturen – qua sanseobjekt(er) strukturert av subjektet gjennom kategoriene – tappes for enhver kvalitativ fylde og iboende verdi. Kvalitet er hos Kant en forstandskategori som tilskrives objektene av oss; den er ikke en egenskap ved tingene i seg selv. Verdi er på sin side ensbetydende med moralsk verdi, noe som ifølge Kant forutsetter et menneske (eller et fornuftig vesen). Vår erkjennelse av naturen får hos Kant karakter av et dobbelt *Jenseits*: på den ene siden *das Ding an sich*, utenfor rekkevidde for vår teoretiske erkjennelse; på den annen side den rent formale gjenstanden, objektet, strukturert av kategoriene. Den objektive erkjennelsen av naturen forblir hos Kant formal/abstrakt, det vil si uten egentlig (konkret) innhold.<sup>164</sup> Og dermed tappes også naturen for innhold; den blir selv i en viss forstand abstrakt, det vil si den 'konkrete' naturen kan ikke bli gjenstand for virkelig erkjennelse – den blir uinteressant for den seriøse filosofien og vitenskapen.

Naturfenomenenes partikulære eller konkrete eksistens er altså ikke av interesse for den objektive erkjennelsen – og heller ikke for den vitenskapen som struktureres av den – med dens kriterier om universaliserbarhet (allmennhet) og lovmessighet. Det ulike skal gjøres sammenlignbart, idet det reduseres til abstrakte størrelser. Hvordan vi kan gripe inn i, forandre og manipulere objektene blir derimot et hovedanliggende for denne vitenskapen. Og dette bringer oss til den mest avgjørende, praktiske konsekvensen av den teoretiske 'avmytologiseringen' av naturen; nemlig forestillingen om *naturen som manipulerbart materiale*.

Grensene for a priori erkjennelse av sansefenomenene er opptegnet (Kant); vi kan ikke lenger påstå å vite noe (objektivt) om naturen ved den blotte betraktning av den, da denne kunnskapen alltid til en viss grad vil være farget av noe subjektivt. Bestemmelsen av kunnskap som vitenskapelig eller ikke-vitenskapelig baseres heretter på et pragmatisk kriterium: vil kunnskapen (antakelsene, hypotesene) vise seg å *fungere* overfor sitt materiale? Tingene eller 'objektene' kommer nå kun i betraktning som *representant* for noe annet, for noe allment som alle objekter av denne typen har til felles:

---

<sup>164</sup> Dette ville Kant benektet på det sterkeste, og kanskje med rette. Men selv kan jeg ikke se hvordan Kant med sin epistemologiske og ontologiske dualisme kan klare å 'fylle' erkjennelsen med objektivt innhold gitt av en sanseverden konsipert som *Erscheinung*.

Objektet blir et eksemplar, en instans, for den art eller klasse eller kategori det, ut fra allmenne (delte) egenskaper, innordnes under [...] Å bestemme hva noe er, blir ensbetydende med å *bringe det på begrep* [...] Det som ethvert enkelt eksemplar [...] har felles med alle de andre innen sin art, er det som kunnskapen fokuserer på som sitt objekt, sitt innhold. Men dermed usynliggjøres, ja, mistes det partikulære, det egenartede – for den sanne erkjennelsens skyld.<sup>165</sup>

Denne operasjonen eller prosessen er et eksempel på det jeg ovenfor har omtalt som 'objektivering', og som Adorno og Horkheimer ser begynnelsen på allerede i den mytiske tidens offerritualer. I offerritualet ofres et dyr, for eksempel et lam, og gjennom sin prinsipielle utbyttbarhet (det kan alltid erstattes av et annet) blir dyret i en viss forstand bestemt som 'art' eller 'eksemplar'. Dyret beholder allikevel i offerritualet en form for partikularitet, da helligheten ved det *hic et nunc* (her og nå), den utvalgte *Einmaligkeit*, som stedfortrederen trer inn i, differensierer ham radikalt. Dette, sier Horkheimer og Adorno, gjør den moderne, funksjonelle vitenskapen en ende på: "In ihr gibt es keine spezifische Vetretbarkeit [...] Verträbarkeit schlägt um in universale Fungibilität."<sup>166</sup> For den moderne, funksjonelle vitenskapen er ethvert 'eksemplar' i prinsippet utbyttbart med et annet. Dette gjelder for både forskningsobjektet og forskeren selv, noe som kommer tydelig til uttrykk i kriteriet om forskningsresultatets prinsipielle gjentakbarhet og overprøvbarhet: under relevant like omstendigheter skal det samme resultat kunne følge av den samme prosedyren, og hvem som helst skal i prinsippet til enhver tid kunne gjenta prosedyren med det samme resultatet.

Objektiveringen av naturen har videre sammenheng med det som kan kalles en 'subjektivering' av mennesket, eller rettere sagt av en 'del' av mennesket, nemlig den 'ikke-kroppslige' eller 'ikke-sanselige' delen. Begynnelsen på denne prosessen – som betegnes som dannelsen av det moderne ("borgerlige") subjektet – ser Horkheimer og Adorno allerede hos Homer. Kanskje mest interessant i denne sammenheng er deres tolkning av Homers *Odyseen*, "der Grundtext der europäischen Zivilisation", og særlig av det stedet i eposet der helten Odyssevs møter havets sirener. "Kein Werk [...] legt von der Verschlungenheit von Aufklärung und Mythos beredteres Zeugnis ab als das homerische," hevdes det, og fortellingen om Odyssevs' møte med sirenene

---

<sup>165</sup> Vetlesen, "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk", 33.

<sup>166</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 16.

tolkes av forfatterne som en storslagen allegori over det moderne subjektets dannelses gjennom den rasjonelle underleggelsen av naturen og de naturlige instinkter.<sup>167</sup>

Sirenene er de skapningene i havet som med sin uimotståelige sang lokker sjøfareren overbord i den mørke avgrunn. Odyssevs blir før sin skipsferd advart mot sirenene av gudinnen Kirke (som forøvrig personifiserer tilbakegangen til den dyriske tilstand), men forstår at han kan unngå fortapelsen ved å stoppe ørene med voks, for på den måten å unngå å høre den forlokkende sangen. Odyssevs bestemmer seg derfor for å stoppe mannskapets ører med voks; selv vil han bindes med et rep til masten slik at han kan høre den mystiske sangen uten å la seg lokke overbord. Men med én forholdsregel: jo sterkere begjæret etter å hengi seg til sirenene blir – jo mer Odyssevs trygler mannskapet om å løsne repene – jo strammere skal båndene knyttes.

Operasjonen gjennomføres med stor suksess. Odyssevs får oppfylt sitt ønske og tilfredsstilt sin nysgjerrighet; og samtidig overvinnes både sirenene, som representanter for den 'ytre', det vil si sansbare naturen, og Odyssevs eget sanselige begjær, altså hans 'indre' natur. Fornuften har seiret – men ikke uten sin pris.

Odyssevs' list er forbundet med en maktutøvelse: han lar seg binde til masten, han lar seg holde tilbake med makt. Odyssevs' seier – overlistingen og beherskelsen av den utemmede natur, kontrollen over det objektive ytre – nås gjennom en underkuelse av egen sanselighet og naturlighet. Først gjennom å gi avkall på sine 'dyriske', det vil si naturlige impulser; først gjennom forsakelse, offer, blir Odyssevs 'subjekt': et subjekt som defineres og konstitueres gjennom sitt asymmetriske forhold til 'objektet', gjennom herredømmet over 'indre' og 'ytre' natur.

Slik sammenveves beherskelsen av naturen med en underkuelse av menneskets egen naturlighet, med beherskelse og kontroll av det kroppslige. Kroppen blir som naturen betraktet som 'manipulerbart materiale'. Denne 'objektiveringen' av kroppen har vi sett på i forrige del, og vi kan nå øyne omfanget av dens implikasjoner for objektiveringen av naturen som helhet, og for dannelsen av det som kalles det moderne subjektet.

[V]ed å kue det som fra naturen av er vilt og derfor potensielt farlig og forførende, kan subjektet lære seg å kontrollere seg selv slik at det ikke fristes av tildragelser i den ytre natur. Risikoen for tap av kontroll i og overfor ytre elementer oppnås ved oppnåelsen av selvkontroll; et strikt regime i det ytre krever et like strikt regime i subjektets indre. 'Subjekt' i moderne forstand er den som demonstrerer vilje og evne

---

<sup>167</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 52.

til å være både utøver av og objekt for slik kontroll. Kjernen er [...] selvbindingen [jf. Odyssevs, E.D.S], den frivillige tvang overfor seg selv i den ytre frihetens – naturdominansens – tjeneste.<sup>168</sup>

Menneskets forsøk på å underlegge seg naturen fører med nødvendighet til en underleggelse av dets egen indre natur. Og det er i denne forstand at overgangen fra mytos til opplysning må beskrives ikke som lineær, men som dialektisk.<sup>169</sup>

Men er ikke denne beskrivelsen av menneskets streben etter selvkontroll og kamp mot det naturlige/sanselige en smule utdatert i vår tid, en tid av seksuell frigjøring og idealisering av hedonistisk livsførsel? I en viss forstand: ja. Kyskhets og fornuftsstreberi betraktes ikke lenger nødvendigvis som uangripelige dyder, ei heller som idealer eller mål for meningsfull eller 'riktig' livsførsel.

Men imperativet om (selv)kontroll er utvilsomt virksomt i dag, kanskje i større grad enn noen gang. Til og med det seksuelle underlegges i vår tid streng kontroll, noe som kommer tydelig til uttrykk i den utstrakte bruken av prevensjons- og potensmidler. Det sanselige skal få 'fritt utløp' – men i strengt kontrollerte former. Kontrollbehovet har ikke på noen måte forsvunnet; det har bare antatt mer subtile former. Den teknisk-medisinske kroppsbeherskelsen maskeres som protagonist for en fri og naturlig sanselig utfoldelse; en 'utfoldelse' som tvert imot er et uttrykk for den mest vulgære form for 'positiv frihet', som bare fungerer under forutsetning av en total underkastelse under den teknifiserte vitenskapens instanser for kontroll. Subjektets 'frie utfoldelse' blir først iverksatt etter et klarsignal fra et vitenskapelig personell med ekspertise innenfor det aktuelle området. Dionysos har kopulert med Appolon, og resultatet er det 'frie', 'selv'-beherskende subjekt-objektet.

Det pragmatiske kriteriet om vitenskapens funksjonelle egnethet er forbundet med en 'metodisk' intervensjon i objektet. For å avgjøre om kunnskapen om objektet er sann eller ikke, blir det nødvendig å intervenere i det: Bare gjennom å 'følge' objektet steg for steg i en kausal kjede av årsak og virkning kan dets prinsipper eller lover avdekkes; man må aktivt gå inn å *gjøre noe med* objektet, for å se hvordan det virker. "Man må så å si provosere frem naturens egne reaksjoner for å komme bak fasaden og studere hvilke krefter som gjør at ting fremstår – og virker – slik de gjør." Denne

---

<sup>168</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 41.

<sup>169</sup> "Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression." Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 42.

intervensjonen er en makthandling overfor objektet – 'kunnskap er makt!' – og denne makten har, som Vetlesen skriver, "umiskjennelig karakter av vold."<sup>170</sup> (Konkrete eksempler på slik kobling mellom kunnskap og vold, er det ingen mangel på: fra nazistenes dødelige eksperimenter utført på syke og 'raseunderlegne' mennesker under Hitlers regime, til eksperimenter utført på dyr i moderne forskning. Men den fungerer også på mindre åpenlyse, det vil si mer subtile og tilslørte måter, som det blant annet fremgår av Michel Foucaults analyser av fengselsvesenets og de psykiatriske institusjonenes historie i Frankrike.<sup>171</sup>) Det klassiske naturvitenskapelige eksperimentet er alltid en manipulasjon av og en intervensjon i objektet, der forskerens mer eller mindre selektive observasjoner og målinger fravriker objektene sitt *an sich* med den hensikt at de skal bekrefte eller avkrefte en hypotese (i tråd med forskerens angitte kriterier for vitenskapelig erkjennelse): objektet skal fremtre som et i-seg-for-oss, de utforskende subjekter. Tingen taper på denne måten sin individualitet. Den vitenskapelige *metoden* får forrang over objektene; bare de objekter som lar seg utforske og erkjenne i henhold til bestemte metodiske krav kvalifiserer som objekter for 'seriøs' kunnskap.

Konsekvensen av dette synet på kunnskap, er at naturen anses som noe som uforbeholdent står til disposisjon for menneskelig inngripen og utnyttelse. Mennesket opptrer som naturens herre; men ikke uten dyptgripende følger for menneskene selv. "Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben", skriver Horkheimer og Adorno.

### **3. Fremmedgjøring, 'opprinnelig enhet'**

Mytos går over i opplysning, og naturen går over i "bloße Objektivität", fastslår Horkheimer og Adorno.<sup>172</sup> Og når naturen går over i den blotte objektivitet, fremstår den for subjektet som noe 'absolutt annet', som noe som er dets subjektivitet

---

<sup>170</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 34.

<sup>171</sup> Se for eksempel Foucaults *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975) (norsk oversettelse 1977 av dag Østerberg: *Overvåkning og straff. Det moderne fengslets historie*), og *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) (no. overs. 1973 av Fredrik Engelstad og Erik Falkum: *Galskapens historie i opplysningens tidsalder*.)

<sup>172</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 15.

'fremmed'. Objektiveringens konsekvens for forholdet mellom mennesket og naturen, er altså fremmedgjøringen av den objektiverte naturen fra det menneskelige subjektet.

Begrepet 'fremmedgjøring' synes å implisere at mennesket tidligere har befunnet seg i en tilstand av 'bekjentskap', av harmoni eller enhet med naturen. Hegge og Kolstad synes ikke å ha problemer med å innrømme de såkalte 'urmenneskene' en tilstand av 'opprinnelig enhet' med naturen. Menneskene på denne tiden opplevde naturen som besjelet, og følte et nærere slektskap med naturen enn det moderne, 'opplyste' mennesket, hevder Hegge. Kolstad på sin side snakker om en opplevelse eller erfaring av opprinnelig enhet som han kaller "konsubstansialitet". Urmennesket, skriver Kolstad, "synes [...] å ha hatt en umiddelbar tilhørighet til naturen og derfor også en oppfatning av seg selv og naturen som et organisk hele."<sup>173</sup>

Horkheimer og Adorno synes også å mene at det tidligere har vært en tid som i mindre grad var preget av objektivering og fremmedgjøring. Men, som vi så, var kimen til den moderne tidens måte å forholde seg til naturen på allerede til stede i den mytiske tiden, med dens fortellinger om helter som overlister naturens (og gudenes) krefter ved hjelp av fornuften, og i ofringsritualene der offerdyret fratas sin individualitet og betraktes som 'utskiftbart eksemplar'. Det kan tenkes at det fantes en tid før dette igjen, hvor mennesket levde i fullkommen harmoni med sine omgivelser; men i så fall vet vi lite eller ingenting om den, og kan vanskelig trekke slutninger basert på den. Jean-Jacques Rousseaus beskrivelse av en 'naturlilstand' der menneskene levde i pakt med naturen og seg selv som 'lykkelige villmenn', er ikke lettere å påvise, og heller ikke mer plausibel, enn Thomas Hobbes' beskrivelse av en naturlilstand preget av total frykt og grunnleggende splid, av en alles krig mot alle. Begge beskrivelsene er basert på antropologiske antagelser som ikke har latt seg påvise historisk.<sup>174</sup>

Teorien om opprinnelig enhet kan altså ikke si noe normativt om den formente tilstanden av enhet; det finnes ingen belegg for at det hersket en lykkelig harmoni

---

<sup>173</sup> Kolstad, *Besinnelse*, 11.

<sup>174</sup> De respektive beskrivelsene av 'naturlilstanden' finnes i Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651), og Jean-Jacques Rousseau's *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). At beskrivelsene i hovedsak er antropologiske og ikke historiske, gjør dem selvsagt ikke mindre interessante. Antropologien utvikler og bygger opp under bestemte oppfatninger av hva mennesket er, og hvilken oppfatning man har i dette henseende er avgjørende for hvilke muligheter man ser for menneskets videre utvikling (når det gjelder muligheten for radikal forandring i dets adferdsmønstre osv.) En hardbarket 'hobbesianer', for eksempel, vil med sin tro på antropologiske konstanter ha store problemer med å innrømme mennesket et potensial for grunnleggende, kvalitativ forandring over tid.

mellom mennesket og naturen på denne tiden. Det er vanlig å forestille seg et slikt umiddelbart forhold til naturen som noe i retning av barnets naturlige og umiddelbare forhold til sine omgivelser. Man har imidlertid en tendens til å idealisere barndommen, til å se tilbake på den som en tilstand av varig lykke og uskyld; men er ikke barndommen også preget av frykt og nedslående oppdagelser, av frustrasjon og angstfull uvisshet? På samme måte har vi en tendens til å idealisere fortiden. Selv om den harmoniske enheten mellom mennesket og naturen engang skulle ha eksistert, er det ikke dermed sagt at det er ønskelig å gå 'tilbake' til denne tilstanden. En reversering av den industrielle og teknologiske utviklingen synes forresten heller ikke å være mulig. Félix Guattari hevder ideen om reversering rett og slett er absurd. "After the data-processing and robotics revolution, the rapid development of genetic engineering and the globalization of markets, neither human labour nor the natural habitat will ever be what they once were, even just a few decades ago."<sup>175</sup> Som Paul Virilio har foreslått, er den økende farten på transport og kommunikasjon og de urbane sentrenes gjensidige avhengighet i like stor grad irreversible.<sup>176</sup> Mens vi på den ene siden må forsones oss med denne situasjonen, må vi på den annen side erkjenne at den krever en rekonstruksjon av "the objectives and the methods of the whole of the social movement *under today's conditions*", skriver Guattari. For å illustrere sitt poeng henviser han til et eksperiment utført av legen og biologen Alain Bombard:

[Bombard] produced two glass tanks, one filled with polluted water – of the sort one might draw from the port of Marseille [Marseille ligger ved Middelhavet, som har blitt beskrevet som verdens mest oljeforurensede sjø, E.D.S.] – containing a healthy, thriving, almost dancing octopus. The other tank contained pure unpolluted seawater. Bombard caught the octopus and immersed it in the 'normal' water; after a few seconds the animal curled up and died.<sup>177</sup>

Det er altså problematisk å basere seg på forestillingen om 'opprinnelig enhet' som støtte for en normativ teori om fremmedgjøring. Men at naturen fremsto som

---

<sup>175</sup> Félix Guattari, *The three ecologies*, trans. Ian Pindar and Paul Sutton, London/New York 2008, s. 28-9.

<sup>176</sup> Den økende "automation" av persepsjonen og introduksjonen av "automatic-perception prosthes[es]" har, argumenterer Virilio, radikalt endret måten menneskene persiperer og interagerer med sine omgivelser på; og dette har naturligvis også bidratt til å så tvil om det tradisjonelle synet på persepsjonen selv. "The politics of speed", bemerker Virilio, ender med å berøve menneskene deres naturlige habitat. Paul Virilio, *The vision machine*; Virilio, *Speed and politics: an essay on dromology*. Sitert i Guattari, *The three ecologies*, 90-91 (f.n. 35).

<sup>177</sup> Guattari, *The three ecologies*, 29.



mindre fremmed, at den i en viss forstand stod mennesket 'nærmere' (slektskap) i tiden før den omfattende objektivering av den, og at tidligere tiders mennesker hadde en opplevelse av og et forhold til naturen som er mer i tråd med økologiske handlingsmåter, kommer frem av så vel Heggens og Kolstads som Horkheimer og Adornos beskrivelser av forholdet mellom de to epokene eller bevissthetsformene. Opplevelsen av naturen som levende og besjelet, som noe som har mål og mening i seg selv, medfører en annen handlemåte overfor den enn forståelsen av naturen som objektivt avsondret fra subjektens sjels- eller bevissthetsliv, som død materie eller *res extensa* uten noen form for egenverdi. Objektforståelsen av naturen gjør den til noe fremmed, noe vi vanskelig kan kjenne oss igjen i. Forsøket på å forstå naturen, på å erkjenne den, fører paradoksalt nok til at naturen mister sin karakter av gjenkjennbarhet i forhold til vår totale (intellektuelle, emosjonelle, eksistensielle osv.) *opplevelse* av den. I forsøket på å erkjenne det partikulære ved naturen, har vi forvandlet den til et abstraktum der enhver partikularitet er nivellert. Det som opprinnelig skulle føre oss nærmere naturen, har i stedet endt opp med å fjerne oss fra den, å fremmedgjøre oss fra den.

#### **4. Opplysningens dialektikk (II): Fremmedgjøring – Rasjonalitet og irrasjonalitet – Offer; forsakelse – Kapitalisme, Død.**

Fremmedgjøringen må sees i sammenheng med rasjonalitetens motbegrep, irrasjonaliteten. Det 'irrasjonelle' – det som ikke kan forklares, kategoriseres, begrepsliggjøres, altså det som ikke svarer til våre kategoriske, diskursive og 'logiske' betraktningsmåter – møtes i den moderne vitenskapen med en skepsis som kan minne om resignasjon. Det forkastes som erkjennelsesmessig irrelevant, eller det forvises til (over)troens eller den frie fantasiens (kunstens) område. Aristoteles' teleologiske lære om naturens iboende streben etter virkeliggjørelse for eksempel forkastes fordi den ikke kan 'verifiseres' i tråd med naturvitenskapens sannhetskriterier, kriterier som i sitt vesen er uforenelige med den greske teleologiske lære, "fremmed som den var for å skille mennesker og *physis* fullstendig fra hverandre, for slik å tilordne dem hver sin

virkelighet, den ene besjelet, den andre åndelig tom, død, indifferent, hensikts- og målløs”.<sup>178</sup>

Men den irrasjonaliteten som fremholdes som den vitenskapelige rasjonalitetens antitetiske bekreftelse, står ikke nødvendigvis i motsetning til rasjonaliteten selv og dens systemer. Et eksempel finner vi i kapitalismens virkningshistorie. (Kapitalismen er et ektefødt barn av opplysningstidens drøm om det frie og selvregulerende, 'rasjonelle' markedet.) Det kapitalistiske systemets rasjonalitet viser seg å utvikle og uttrykke en egen form for irrasjonalitet. Ideelt sett skal det økonomiske markedet reguleres i tråd med våre rasjonelle ønsker og behov; men samtidig har det en tendens til å *skape* behov, behov som er langt fra 'rasjonelle', i den forstand at de i utgangspunktet ikke er nødvendige eller nyttige for noe som helst, det vil si de svarer ikke til allerede eksisterende behovstilstander. Et egnet eksempel her er det (post)moderne fenomenet 'reklame'. Dette kapitalistiske konseptet, utviklet for å øke etterspørselen etter og forbruket av bestemte varer og tjenester, uttrykker en påfallende irrasjonalitet. Reklamen bygger ikke på argumenter, men på ubevisste assosiasjoner og pseudoinstinktive reaksjonsmønstre plantet i underbevisstheten på en tilsynelatende uforklarlig måte. Det er ingenting rasjonelt, i betydningen hensiktsmessig, begrunnet eller forståelig, ved denne formen for påvirkning. Tanken og ideen bak reklamen er rasjonell nok; den er rettet mot å øke profitten, kapitalen. Men til syvende og sist viser dette kapitalistiske systemets logikk seg som en irrasjonalitetens logikk. Selv de som liker å tenke på seg selv som uimottagelige eller i hvert fall motstandsdyktige mot denne formen for 'hjernevasking', slipper ikke unna reklamens subtile innflytelse. Rasjonalitet er ingen garanti mot denne 'irrasjonelle' påvirkningsmekanismen.

Horkheimer og Adorno ser det irrasjonelle ved kapitalismen i sammenheng med en introvertering (innerliggjøring) av offer, med forsakelse (*Entsagung*):

Die Widervernunft des totalitären Kapitalismus, dessen Technik, Bedürfnisse zu befriedigen, in ihrer vergegenständlichten, von Herrschaft determinierten Gestalt die Befriedigung der Bedürfnisse unmöglich macht und zur Ausrottung der Menschen treibt – diese Widervernunft ist prototypisch im Heros ausgebildet, der dem Opfer sich entzieht, indem er sich opfert. Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 36.

<sup>179</sup> Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 62.

Vi har allerede sett hvordan de primitive ofringsritualene foregriper den praksis der tingene fravristes sin individualitet og behandles som 'representant' for arten eller klassen. Dette er også en foregripelse av varebyttet, som vi i dag særlig forbinder med den kapitalistiske pengeøkonomien. "Felles for begge", skriver Vetlesen, "er at skapningen eller objektet ses som fullt utskiftbart med et annet – altså prinsippet om kommensurabilitet, at alt kan bringes på samme nevner, adlydende samme målestokk." Offerritualet er allerede et uttrykk for en form for klassifiserende eller kategoriserende tenkning, da dens interesse ikke rettes mot hva tingen, det vil si dyret, er i og for seg selv, men hva det representerer eller utgjør et eksemplar av – altså hva det er *for oss*. "[D]et dyret ikke er i seg selv, blir viktigere enn hva det er i seg selv. Status, verdi, rang: alt dette overdras det enkelte eksemplaret fra arten det tilhører og 'faller inn under'; individualitet underordnes allmennhet."<sup>180</sup> Endelig foregriper offerritualet, som vi også har vært inne på, dannelsen av det moderne subjektet:

I ofringsritualet loves bestemte individer udødelighet; noen må dø for at andre skal leve, ja, bli usårbare. Noe – noen – må oppgis og forsakes for at andre skal sikres overlevelse. Målet kan bare nås når noen gjøres til midler; målet er ikke gratis i betydningen: uten offer. Det moderne subjektet besørger samme effekt ved å ta ofringen inn i seg selv, ved å gjøre den til en hendelse – et imperativ – innenfor rammene av sitt eget selv-forhold [...]<sup>181</sup>

Det moderne subjektet konstitueres eller konstituerer seg gjennom innerliggjøringen av offer – gjennom ofringen av dets kroppslighet og sanselighet (les: dets 'irrasjonalitet') – gjennom forsakelse. Bare slik kan det oppnå kontroll over sin indre natur, og bli herre over den ytre naturen.

Ofringen av sanseligheten på fornuftens alter må altså forstås som forsakelsen av det i oss (og i verden) som anses å motvirke denne fornuften eller rasjonaliteten. Det rasjonelle og det irrasjonelle, det fornuftige og det sanselige, isoleres og fikseres som selvstendig eksisterende fenomener, som 'absolutte motsetninger'. Dermed kan de kulturer som motsetter seg rasjonaliteten, for eksempel de mytiske og religiøse, forkastes som irrasjonelle og fornuftsstridige. Men, som vi har sett, er forkastelsen av mytos på grunnlag av dets 'irrasjonalitet' uttrykk for en grov misforståelse. De mytiske praksisene og verdensanskuelsene utgjør tvert imot den moderne, teknisk-

---

<sup>180</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 40. Horkheimer og Adorno påpeker imidlertid, som vi så ovenfor (III, 2), at det er en forskjell mellom det primitive og det moderne når det gjelder måten denne utskiftbarheten tenkes på.

<sup>181</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 41.

instrumentelle rasjonalitetens begynnelse; som en begynnende sammenvevning av rasjonalitet og dominans: over det kroppslig-sanselige, de 'andre' og naturen. Rasjonaliteten – slik den har tatt form gjennom myter og rituelle praksiser og opplysningens kamp mot og fornektelse av disse – er uløselig knyttet til denne doble dominansen (Vetlesen); en dominans som både uttrykker, legitimerer og legitimeres av denne rasjonaliteten og dens systemer.

Hvis vi følger Horkheimer og Adorno, er det moderne, 'opplyste' subjektet altså et produkt av forsakelse, av en ofring av det irrasjonelle til fordel for det rasjonelle. Men forsakelse er ikke det samme som avskaffelse; de irrasjonelle kreftene, i oss og i naturen, truer hele tiden med å 'vende tilbake' – og må derfor stadig holdes under kontroll. Behovet for kontroll er ifølge denne analysen nært forbundet med *frykten* for at disse kreftene igjen skal få herredømme over oss. Men hva er det vi egentlig frykter? Smerten? Døden? – Sannsynligvis har behovet for rasjonell kontroll oppstått i konfrontasjonen med voldsomme og uberegnelige krefter i naturen; krefter som har forårsaket (og forårsaker) store lidelser og tap for menneskene. Når mennesket oppdager at det til en viss grad kan motsette seg disse kreftene, er følgende resonnement nærliggende: 'Selv om vi ikke kan *forstå* disse kreftene fullt ut, må vi sette oss som mål å kunne kontrollere og beherske dem som best vi kan.' Men hva med ydmykheten overfor en natur 'som tross alt utgjør vårt livsgrunnlag, og som jo også er kilde til den største sanselige nytelse'? Ydmykheten verdsettes, men herskertanken rettferdiggjøres uten større problemer: 'Det er den samme naturen som påfører oss smerter og lidelser, og som ubønnhørlig lar oss ende som råtnende lik i graven. Ydmykheten må settes til side i tilfeller der det handler om menneskets overlevelse og smertereduksjon.'

Denne dobbeltheten i vårt forhold til naturen er svært betegnende. Naturen representerer både livets og dødens mulighet. Det er derfor klart at det aldri har handlet om en overvinnelse av naturen per se. Dette ville innebære en selvmotsigelse, en negasjon av livet i livets tjeneste. Det som skal overvinnes er livets Andre, døden, og dens forbundsfelle smerten. Men en definitiv overvinnelse er ikke mulig; døden lar seg ikke nøytralisere en gang for alle:

Det er som med dyre- eller menneskeofringen overfor de rasende ånder i naturen: en ofring, en forsakelse, en *Wiedergutmachung* er aldri nok. Ritualet må gjentas, gang

etter gang. Slik også med døden, den fordrer alltid fornyet anstrengelse – symbolsk eller fysisk, voldelig – for å bli holdt stangen [...] <sup>182</sup>

Offerritualet sier i all vesentlighet bare dette: Noe(n) må ofres, for at andre skal få leve. Evig liv krever evig offer.

Det finnes ulike måter å takle problematikken om døden på i ulike kulturer. Og, som Vetlesen påpeker, svært mange av dem inneholder et element av vold; ”vold tolket og anvendt som mot-vold, nødvendiggjort av naturens krefter, krefter menneskene gjør sitt ytterste for å adlyde, temme, overliste, utsette osv.” <sup>183</sup> Den eneste måten å sette seg opp mot naturens voldsomme krefter på, er å sette ’hardt mot hardt’; naturen må temmes med kraft, makt – vold. Ikke gjennom direkte konfrontasjon; her er naturen oss overlegen; men med det mest effektive våpenet vi har i kampen mot naturen, mot ’irrasjonaliteten’: nemlig rasjonaliteten.

Dødsangsten spiller altså en viktig rolle i våre forsøk på å underlegge oss naturen. Er det denne angsten som gjør oss blinde for det faktum at underkuelsen av naturen også er en underkuelse av oss selv? At kampen mot naturen, qua død, også er en kamp mot livet, qua natur? Det dialektiske moment i forholdet mellom livet og døden går tapt når vi isolerer livet som et ’absolutt’ fenomen, som noe som i prinsippet kan pågå i det uendelige, uten hensyn til livets andre, det vil si døden.

Videre kan dødsangsten og dødsfornektelsen sees i forbindelse med begjæret etter sosial makt og økonomisk velstand. ”Dødsangst og dødsfornektelse”, skriver Vetlesen,

spiller trolig en betydelig rolle i alle kjente kulturers forsøk på å underordne seg naturen. <sup>184</sup> Ved å kontrollere naturen, og ved å oppnå makt og rikdom, forsøker det engstelige enkeltindividet å skaffe seg en illusorisk beskyttelse mot egen dødelighet; rikdom i form av å eie mye og vise det frem til andre som beundrer det, og underkaster seg makten det gir, er å anse som symboler på udødelighet; noe som individet drives mot – drives av – for å holde døden stangen. <sup>185</sup>

Frykten for døden omvandles til en streben etter makt og rikdom, en kapitalistisk impuls som går hånd i hånd med den moderne naturvitenskapens og teknologiens undertvingelsestrang.

---

<sup>182</sup> Vetlesen, ”Naturesyn ...”, 42.

<sup>183</sup> Vetlesen, ”Naturesyn ...”, 42-3.

<sup>184</sup> Vetlesen henviser her til Michael Zimmerman, *Contesting Earth's Future*, Los Angeles/London 1994.

<sup>185</sup> Vetlesen, ”Naturesyn ...”, 43.

Det kan her bemerkes at frykten for døden ikke synes like 'total' i dag som i tidligere tider. Dette rokker imidlertid ikke ved tesen om dødsangstens rolle i naturbeherskelsens historie. Tvert imot kan den sees på som en bekreftelse av denne – og en bekreftelse på at naturbeherskelsen til en viss grad har lyktes i å stagge vår dødsangst. Naturligvis frykter også det moderne mennesket døden; men frykten kan i vår tid sies å ha skiftet karakter. Den mytiske tidens frykt for de voldsomme og uberegnelige kreftene i naturen viker i den moderne tid plass for en frykt som i større grad retter seg mot det sosiale og politiske, for eksempel mot kriminelle og 'terrorister'. Denne frykten utnyttes og forsterkes av kommersielle så vel som politiske aktører (jamfør forsikringsselskapenes trygghetspropaganda, og 'terrorister' og 'anti-terrorister' som sprer paranoia gjennom stadige påminnelser om en alltid tilstedeværende *mulighet* for terrorangrep). Denne forskyvningen i fryktens topologi skaper en økt distanse til naturen, det vil si naturen blir i enda større grad *irrelevant*. Styrkeforholdet mellom mennesket og naturen er snudd på hodet; frykten for naturen erstattes av frykten for den andre.

Sekulariseringen har i vår del av verden 'frigjort' mange fra tanken om et liv etter døden. Denne sekulariseringen av døden kan ha en positiv effekt; den kan føre til en bevissthet om begrensningene for opphold på jorden, en større takknemlighet overfor og verdsetting av den tiden vi har fått til rådighet, av det som dette begrensede oppholdet har å by på av gleder, sorger og merkverdigheter. Men sekulariseringen kan også gi opphav til resignasjon og ulike former for nihilisme. Døden har i sin sekulariserte form ikke lenger noen gitt mening, slik den har i religionen, og det er derfor lett å tenke at det ikke vil ha noen større betydning om menneskeheten, eller naturen og selve livet for den saks skyld, dør ut: 'Vi skal alle uansett dø en gang, så hva er poenget?'. – 'Hvorfor skal vi fortsette å handle slik vi gjør, eller hvorfor skal vi *ikke* gjøre det, når alt allikevel en gang tar slutt, og livet og døden i det store og hele ikke har noen mening utover det faktum at den er slutten på livet?' I kristendommen er det i minste slik at våre handlinger på jorden får konsekvenser i 'etterlivet', og dette kan motvirke denne formen for nihilistisk resignasjon. Man må imidlertid ikke glemme at det i kristendommen (som også i islam og jødedommen) også er rom for en nedvurdering av det jordisk eksisterende, og at menneskets frelse i kristendommen ikke nødvendigvis er forbundet med naturens beståen, noe som kan føre til en resignert holdning overfor naturødeleggelsene. Både dødsangst og likegyldighet

overfor døden kan altså virke negativt på vår handlemåte overfor naturen. Dødsangsten gir opphav til forsøk på å kontrollere døden gjennom underleggelse og beherskelse av naturen. Likegyldigheten hindrer oss i å endre våre handlingsmønstre overfor den, når dette kreves.

Vetlesen bygger videre på koblingen mellom dødsangst, kapitalisme og moderne teknologi. For

selv om angst og fornektelse kan fremstå som tidløse og allmennmenneskelige måter å forholde seg til døden på, individuelt så vel som kollektivt, er det mye som tyder på at moderne teknikk og kapitalistisk økonomi nå opererer som nærmest 'selvstendigjorte' krefter for grenseoverskridelse, i en samordnet streben som er grenseløs, der ethvert innfridd behov eller mål avløses av nye, og atter nye, uten at en immanent grense [...] nås noe sted, noen gang. Vårt samfunns besatthet av vekst, koste hva det koste vil for naturen og for våre etterkommere i form av en stadig mer såret, stadig mer utarmet klode, kan [...] ses i samme perspektiv: som en benekting av og herding overfor faresignalene fra naturen, fra andre, fra en selv; som en irrasjonell insistering på at døden ikke er reell, at naturgitte grenser for menneskelig allmakt ikke finnes og således ikke trenger å respekteres; som om vår egen og naturens sårbarhet aldri vil innhente oss og tvinge oss til å stanse i jaget etter mer, alltid mer.<sup>186</sup>

Vetlesen ser i dette uopphørlige jaget etter makt og materielle goder en fornektelse av dødens realitet. Interessant er det at dette jaget, og den tilhørende ignoreringen av faresignalene fra naturen, også kan ses i sammenheng med sekulariseringen og det ovenfor omtalte meningstapet som kan knyttes til denne. Når mening ikke lenger søkes i tilværelsen selv – i noe oversanselig som i religionen, eller i naturen og dens ånder og guder som i den mytiske tiden – men i menneskelig handling alene, og når handlingen ikke er meningsfull med henvisning til etiske prinsipper, men får mening gjennom nytteghetskalkyler og pragmatiske vurderinger; er det ikke da nærliggende å kaste seg ut i jaget etter makt og materielle goder? Dette jaget distraherer oss fra moralske og eksistensielle spørsmål (en distraksjon som ikke nødvendigvis er uønsket), samtidig som det gir livet en slags 'mening', for eksempel i form av 'mest mulig nytelse og minst mulig smerte', legitimert som et individuelt prosjekt under henvisning til det sosialdarwinistiske prinsippet om 'den sterkestes rett'. Slik går besettelsen av makt og kapital hånd i hånd med den sekulære/nihilistiske fornektelsen av det meningsfulle ved livet og døden. Døden har ikke lenger mening, da mening kun tilskrives menneskelig aktivitet; den er ikke 'reell', det vil si den har ingen presens i livet selv, i den menneskelige aktiviteten. Individets død er bare en

---

<sup>186</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 43.

avbrytelse av denne aktiviteten; en avbrytelse som ikke engang er endelig, da utskiftbarhetsprinsippet sikrer at aktiviteten i prinsippet kan gjenopptas og fullføres av et annet individ.

Ikke desto mindre blir 'selvoppretholdelsen' fremholdt som et grunnprinsipp for det moderne mennesket. "Etter hvert som den instrumentelle fornuft blir stadig mer dominerende, ikke minst i kraft av dens symbiose med stadig mer avansert teknologi, blir det tydelig at hele veven av 'opplyst' tenkning og handling står i selvoppretholdelsens tjeneste";<sup>187</sup> men på en langt fra entydig måte. Horkheimer og Adorno fremmer en påstand om at opplysningens tenkning, teknologi og praksis tar form av en etterapning av døden. Forsøket på å stagge døden, å holde den på avstand, tar gradvis form av en lengsel etter den anorganiske ikke-eksistens, det objekt-like – det 'døde'. Vetlesen kobler denne lengselen til en selvdestruktiv impuls: "Teknikkene som utvikles under imperativet om overlevelse, om å stagge døden, gjør at menneskene tar til å likne det de skal beskytte mot. Selvoppretholdelse blir intimt sammenvevd med, ja, antar form av selvdestruktivitet." Døden får – i kraft av sin 'irrealitet', sitt ikke-nærvær – et presserende nærvær i kulturen; den er "allestedsnærværende, skjønt psykologisk fortrenget og kulturelt benektet." Selvdestruktivitet, skriver Vetlesen, må tolkes som "utslag av en desperat selvoppretholdelse, en som tar opp i seg og formes av stadig mer død ut fra et erklært formål om å sikre liv; kort sagt en mimesis [...] av det som er dødt."<sup>188</sup>

Men hvordan forholder denne selvets identifisering med objektet seg til tesen om fremmedgjøring? Det er ingen motsetning mellom tesen om objekt-identifisering og tesen om fremmedgjøring. Tvert imot er de to prosessene tett sammenvevd. Dette kommer frem dersom vi ser på selvets forsøk på å konstituere seg selv som objektiv enhet eller identitet. Selvet må ha en objektiv side for å bli seg selv identisk; det skal bli selv-identisk som subjekt-objekt-identitet. (Eksempel: vitenskapsmannen som skal være nøytral, objektiv, men samtidig bevare sin 'menneskelighet', sin personlige særegenhet, det vil si sin subjektivitet, gjennom en forening av det objektive med det subjektive.) Med dette formål tilnærmer det seg objektet og 'etteraper' det, som vi så ovenfor. Forsøket på identitet gjennom etterligning er imidlertid dømt til å feile, da det subjektive momentet tilsidesettes eller underkues til fordel for det objektive; det

---

<sup>187</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 43.

<sup>188</sup> Vetlesen, "Naturesyn ...", 43-4.



skjer ingen formidling, identiteten mellom subjektet og objektet forblir umiddelbar eller abstrakt. Det splittede, subjektet og objektet, er stadig splittet, men står i en omvendt posisjon til hverandre: subjektet står overfor seg selv som noe annet/fremmed, som et 'objektivert subjekt'. Selvets forsøk på å oppnå eller ivareta sin identitet gjennom etterapning av objektet, gjennom forsøket på å bli objekt-lik, ender altså i en fremmedgjøring av det selv qua subjekt eller subjektivitet.

\*

Horkheimer, Adorno og Vetlesen kan kritiseres for å legge uforholdsmessig stor vekt på de negative aspektene ved den vitenskapelige erkjennelsen. Dominans/herredømme-motivet gis en enorm betydning for vitenskapens historie, mens det som kan betegnes som mer positive aspekter – for eksempel gleden over den vitenskapelige erkjennelsen i seg selv, eller de gode intensjonene og motivene og den mengden av selvoppofrende arbeid som ligger bak den vitenskapelige utviklingen – ikke gis noen annen rolle i denne utviklingens historie enn som eksempler på etisk-utopiske utskielser med uforutsette, men like fullt katastrofale konsekvenser. Påfallende er også fortielsen av de positive resultatene denne vitenskapen og dens rasjonalitetsform har frembrakt, og da særlig innenfor medisinen. Denne ensidige tematiseringen kan gi et bilde av vitenskapen og dens fornuft som noe som i siste instans bare er et utslag av hybris, paranoid redsel og patologisk maktbegjær. Og dette er naturligvis ikke hele sannheten.

Ensidigheten ved fremstillingen gjør imidlertid ikke den kritikken forfatterne gir av vitenskapen og den instrumentelle fornuften mindre gyldig. For selv om beundringsverdige ideer og gode intensjoner har vært minst like avgjørende for den vitenskapelig-teknologiske utviklingen som det mer moralsk tvilsomme herredømme-prosjektet, og positive resultater av denne utviklingen kan fremheves som vi ikke ville vært foruten, fremtrer disse aspektene nærmest som trivielle i forhold til de negative konsekvensene vi nå ser av den instrumentelle fornuftens ubestridte hegemoni. Fremmedgjøringen av naturen har gjort oss nærmest paralyserte i betraktningen av dens ødeleggelse, og teknologien, som selv kan sies å ha blitt mennesket fremmed, forsterker fremmedgjøringen ytterligere gjennom i stor grad å erstatte vår direkte kontakt med naturen med den indirekte maskinelle kontakten,

samtidig som de pseudoorganiske maskinene bevisstløst nivellerer sitt naturlige miljø. Kritikken av vitenskapen og teknologien er helt nødvendig for å gjøre oss oppmerksomme på disse hendelsene, og Horkheimer og Adornos og Vetlesens analyser er derfor umåte viktige, selv om litterære og retoriske spissfindigheter i deres tekster noen steder får gå på bekostning av et mer nyansert perspektiv på, og en mer helhetlig forståelse av, disse komplekse hendelsene.

## IV. AVSLUTNING

Naturfilosofiens fordring formuleres i del I av oppgaven som realiseringen av et naturbegrep som kan bevirke en opphevelse av de ensidig teoretiske og praktiske innstillinger til fordel for en mer helhetlig og dynamisk naturbetraktning; et begrep som kan eksplisittere menneskets 'andre', naturen, som *dets egen* andre – som noe som ikke er fornuftens autonomi og den menneskelige subjektivitet fremmed.

I denne oppgaven har jeg forsøkt å vise at en ny forståelse av naturen – et nytt naturbegrep – er nødvendig, da det jeg har kalt den moderne vestlige naturforståelsen, som forstår naturen som menneskets 'absolutte andre', under det antroposentriske subjekt/objekt-skjemaet, må betraktes som en medvirkende årsak til den økologiske krisen, samt et hinder for løsningen av den. For å vise dette har jeg gitt en kritikk av den dualistiske naturforståelsen som, samtidig som den tydelig viser dens svakheter, også har villet yte den rettferdighet. Jeg har valgt å fokusere på den varianten av den dualistiske betraktningsmåten som jeg ser som den mest sofistikerte, nemlig den som kommer til uttrykk i Kants filosofi.

Kant argumenterte for at den dualistiske virkelighetsforståelsen er uunngåelig og nødvendig i teoretisk så vel som i praktisk (moralsk) henseende. Men hvilke aspekter ved Kants dualisme kan vi si at har blitt bevart i moderne dualistisk teori? Mens dualismen mellom autonomi og heteronomi, eller frihet og determinisme, i stor grad er blitt bevart i moderne praktisk filosofi, har den teoretiske, det vil si den vitenskapelige erkjennelsen i vår tid stort sett tatt til seg bare den ene siden av det dualistiske forholdet, nemlig den som har med objekterkjennelsen å gjøre. Dette er i overensstemmelse med Kants egen konklusjon om at den teoretisk-vitenskapelige erkjennelsen bare har å gjøre med objekter, altså ikke med intelligible eller noumenale størrelser som ideer (Gud, frihet osv.) og ting-i-seg-selv. Selv betraktet Kant imidlertid den teoretiske filosofien som noe sekundært til den praktiske, eller i alle fall som noe som ikke bare skulle kunne få gå sin gang uanfektet av den praktiske fornuften. Dette normative aspektet er nærmest ikke-eksisterende i dagens 'verdinøytrale' vitenskap. Vitenskap og normative utsagn skal ha minst mulig med hverandre å gjøre, ifølge moderne vitenskapsteori, og det er selvfølgelig gode grunner

til dette. Vitenskapen fungerer rett og slett bedre dersom den ikke styres av forskningseksterne interesser, ikke underlegges etiske eller ideologiske føringer og en for stor grad av politisk kontroll. (Om idealet om verdinøytralitet opprettholdes eller ikke er et annet spørsmål; det er ingen hemmelighet at en stor del av den vitenskapelige forskningen foregår på oppdrag fra parter med enten ideologiske/politiske eller økonomiske interesser, og ofte begge deler.)

Men på denne måten vil det ikke kunne gis en helhetlig beskrivelse av virkeligheten, det vil si en beskrivelse som yter rettferdighet både til den teoretiske og den praktiske fornuften. På det eksistensielle området vil den teoretiske fornuften ikke kunne tilby noe annet enn et 'verdensbilde', en abstrakt forestilling om verden som utelater "ein ungeheures Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität", som Hegel skriver.<sup>189</sup>

Hegels kritikk av den ensidig teoretiske naturbetraktningen gikk i hovedsak ut på at den aldri vil kunne oppnå det den satte seg fore, nemlig å erkjenne de partikulære naturfenomenene 'som de er', uten det erkjennende subjektets aktive inngripen, manipulasjon eller andre former for subjektiv *distortion*. Dette fordi den teoretiske erkjennelsen vesentlig har det allmenne, ikke det partikulære, som sin gjenstand.

Kan denne kritikken gjøres gjeldende også overfor dagens pragmatisk orienterte vitenskap, der manipulasjon og inngripen gjennom eksperimentet og utviklingen av nye teknologier tvert imot er blitt en essensiell del av dens virksomhet? Hegel ville nok svare at det som er skjedd i den moderne (natur)vitenskapen ikke er å betrakte som en overvinnelse av antinomien mellom den praktiske og den teoretiske innstillingen, men heller som deres umiddelbare enhet eller kombinasjon: vitenskapen tjener nytten, den er blitt et middel til teknologisk omforming og konsumpsjon av naturen, til tilfredsstillelse av menneskelig begjær. De lever altså side om side som før, men innenfor en begrenset helhet, en helhet som, da den har sin begrensning utenfor seg, er ekstern til seg selv. Den har utsjaltet det den kan av subjektivitet fra sin erkjennelsesmessige sfære, og er derfor blitt seg selv fremmed, slik vi så i dialektikken mellom opplysning og (over)tro/mytos i del III.

---

<sup>189</sup> Hegel, "Differenz ...", Werke 2, 10. Om det vitenskapelige 'verdensbildet', se: Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", i *Holzwege*, Frankfurt a/M 2003.

Men hva er egentlig galt med dette? Er det ikke greit at vitenskapen, eller den teoretiske fornuft, opererer på ett område, den praktiske fornuften på ett annet? Spørsmålet om vitenskapens vesen og rolle i menneskenes liv er like gammelt som vitenskapen selv. Sofistene i det antikke Hellas kritiserte Sokrates for å beskjeftige seg med, og spre, 'unyttig' viten. Deres egen viten, retorikken, var, påsto de, i motsetning til Sokrates' spekulative filosofi nyttig, da den kunne brukes i politikken. Dette argumentet om *nytte* har i den moderne vestlige verden større appell enn noen gang. Men nyttebegrepet impliserer, som blant andre Max Weber har vist, en bestemt form for (sosial) handling, nemlig den instrumentelle eller formålsrasjonelle (*zweckrationale*) handlingen. Og denne står i motsetning til den praktiske fornuften, eller den verdirasjonelle handlingen, som karakteriseres av en intern målrettethet, det vil si den opererer uavhengig av utilitaristiske beregninger og strategiske mål-middel-relasjoner, og kan sette noe som mål 'i seg selv'. Den kan betrakte ting som verdifulle i seg selv, ikke bare som verdifullt eller nyttig for noe annet (eksternt).<sup>190</sup>

Hegels poeng er at de to ekstreme posisjonene, den praktiske og den teoretiske innstillingen, må sees på som *hverandres* motsetninger. De er deler av den samme helhet, men eksisterer som 'selvstendige' (*an sich*) så lenge de ikke formidles gjennom en tredje. Og slik eksisterer de i den funksjonelle vitenskapen side om side, umiddelbart som kombinasjon, ikke som integrert eller formidlet enhet. Den helheten de eksisterer innenfor, den moderne funksjonelle vitenskapen, opererer i tråd med den (instrumentelle) teoretiske fornuften, og har verdirasjonaliteten og den moralske sfære utenfor seg. Den er altså en isolert, begrenset enhet; den har moraliteten utenfor seg, som sin 'motsetning', og må derfor selv formidles. At det er en uløst konflikt (*Widerspruch*) her, ser vi blant annet på den måten vitenskapen er i ferd med å ødelegge sitt livsgrunnlag; den uhemmede fortæringen av naturen i fremskrittets tjeneste slår over i en selvfortæring, et 'tilbakeskritt' for å si det mildt, hvis ytterste konsekvens er selvdestruksjon (dersom ikke de maskinelle abstraksjonene på en eller annen måte kan 'erstatte' den organiske naturen som sitt livsgrunnlag, og teknologien på denne måten blir selvopprettholdene, selvbevegende, altså 'subjekt').

Som formidlet enhet eksisterer den teoretiske og den praktiske innstillingen ifølge Hegel bare i den filosofiske innstillingen, etter "begrepets betraktningensmåte", som vi så i del I. Men før vi kommer tilbake til denne, skal vi ta et tilbakeblikk på en

---

<sup>190</sup> Jf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn 2006 s. 32.

dualisme som i denne teksten har vært viet stor oppmerksomhet, nemlig den mellom bevissthet og kropp. Kritikken av den dualistiske forståelsen av forholdet mellom bevissthet og kropp hadde relevans til vår tematikk, da kroppen ifølge denne tenkemåten identifiseres med naturen, mens bevisstheten forstås som noe vesentlig annet enn kroppen og naturen. En kritikk av denne dualismen ville derfor innebære en utfordring av den dualistiske forståelsen av forholdet mellom mennesket og naturen.

Kropp-bevissthet-dualismen har, som vi så i del III, sammenheng med en idé om beherskelse og kontroll av naturen og det naturlige. Med herredømmet over den 'ytre' naturen, følger herredømmet over den 'indre' naturen, kroppen, da de begge står i forbund med den 'heteronome' kraften som må bekjempes eller temmes for at det oversanselige subjektet skal komme til enhet med seg selv, altså til frihet. Det kroppslig-sanselige og det naturlige inngår i ett og samme deterministiske system (naturen); og for at mennesket skal kunne betraktes som fritt, må det motsette seg dette systemet. Frihet/autonomi tilskrives etter denne oppfatning det oversanselige subjektet, som står i motsetning til det mekanisk-determinerte sanseobjektet. På denne måten blir kroppen objekt i motsetning til sin 'besitter', subjektet. Og subjektet må, for å beholde sin frihet, ikke bare være 'besitter' av kroppsobjektet, men også dets herre og mester.

Denne dualismen, som betrakter forholdet mellom bevissthet og kropp under subjekt/objekt-skjemaet, kritiseres i oppgaven fra ulike hold. Lakoff og Johnson vil vise dens ugyldighet gjennom å spore bevisstheten tilbake til basale kroppslige erfaringer som mennesket uttrykker og forstår via metaforisk konstituerte begrepssystemer, noe som igjen gir objektiv mening til den subjektive erfaringen, for eksempel av å ha eller å være en 'bevissthet' (*mind*). Det som ikke kom like klart frem hos Lakoff og Johnson, var hva denne 'subjektive erfaringen' egentlig gikk ut på. Deres analyse behandler i liten grad spørsmålet om hvordan det å være en legemliggjort bevissthet oppleves og erfares av subjektet selv.

Denne subjektive eller 'levde' erfaringen tematiseres av Merleau-Ponty i hans fenomenologiske analyse av kroppen. Som vi så i del II, argumenterer Merleau-Ponty for at egenkroppen ikke kan betraktes som gjenstand blant andre gjenstander, da den mye heller er betingelsen for at noe kan betraktes som noe slikt overhodet. Å betrakte egenkroppen som gjenstand eller objekt forutsetter et subjekt som er atskilt (ontologisk) fra sin kropp, noe som er umulig, da subjektets eksistens ikke er noe *absolutt annet* enn dets kroppslige eksistens. Subjektets perseptuelle bevissthet kan

gjærne overskride kroppens fysiske grenser, men denne 'transcendens' forutsetter ikke desto mindre en bestemt form for kroppslig eksistens. Bevisstheten kan bare overskride sin kroppslighet *gjennom* denne kroppsligheten, det vil si kroppens *être au monde*. "Bevisstheten", sier Merleau-Ponty, "er å være hos tingene ved hjelp av kroppen".<sup>191</sup>

Denne forståelsen av bevissthet bringer den, via kroppen, altså qua legemliggjort, ut i verden, der den eksisterer *sammen med*, ikke 'overfor', *partes extra partes*, naturen og tingene. Den legemliggjorte bevisstheten står ikke lenger i motsetning til naturen, men er en del av den naturlige verden selv: den springer, som Hegels Geist, ut av naturen, som naturens egen 'transcendens'.

Denne bevissthetens og kroppens økologi har vidtrekkende konsekvenser for måten vi tenker forholdet mellom den menneskelige bevisstheten og naturen på. Dersom det er slik at bevisstheten på denne måten 'bebor' verden, at den oppstår og tar form gjennom en kroppslig-sanselig interaksjon med verden, følger det at enhver forandring i verden – for eksempel i form av radikale teknologiske inngrep i naturen, forstyrrelser av økosystemer osv. – vil kunne ha avgjørende konsekvenser for den menneskelige bevisstheten.<sup>192</sup>

Med dette antydes hensiktsmessigheten ved en begrepslig og syntetisk utvidelse av økologien til også å gjelde kropp-bevissthet-konstellasjonen, altså subjektet. En slik 'subjektiv' økologi skal supplere og korrigere den 'objektive' (vitenskapelige) økologien, men ikke erstatte den. De er begge nødvendige for økologien som helhet, som både praksis og vitenskap.<sup>193</sup>

Vi aner her konturene av et naturbegrep som må kunne anses som et reelt alternativ til det dualistiske. Dersom 'transcendente' fenomener, så som frihet, språk og

---

<sup>191</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 161.

<sup>192</sup> Logisk kan dette uttrykkes på følgende måte: Dersom A bare kan bli det den er, altså A, gjennom B, vil enhver forandring av B medføre en forandring i betingelsene for A.

<sup>193</sup> Gregory Bateson la allerede på begynnelsen av 1970-tallet fram sitt forslag om en "ecology of mind" i *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. (Opprinnelig utgitt i 1971; ny utgave Chicago 2000). Félix Guattari foreslår i *Le trois écologies* (1989) en videre utvidelse av økologien til å gjelde, i tillegg til miljøet (*l'environnement*), to andre økologiske "registre", nemlig sosiale relasjoner og menneskelig subjektivitet; altså en sosial og en mental økologi. (Guattari, *The three ecologies*, 19-20.) Arne Næss' "dyp-økologi" er et forsøk på å supplere det han kaller en "overflatisk" vitenskapelig økologi (og økopolitikk) med en dypere filosofisk forståelse av forholdet mellom mennesket og hans omgivelser. Jf. Arne Næss, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", i *Inquiry* 16, Oslo 1973, s. 95-100; *Økologi, samfunn og livsstil*, 5. utgave, Oslo 1999.

rasjonalitet, ikke lenger tillegges et subjekt som står overfor naturen som objekt, men et subjekt som qua kropp er 'identisk' med naturen, er ikke naturen lenger å betrakte som menneskets absolutte andre, men som dets egen andre. Det autonome, rasjonelle og språklig konstituerte subjektet står ikke lenger i motsetning til en mekanisk, irrasjonell og 'taus' natur; det er i stedet selv vesentlig en del av en natur for hvilken den menneskelige subjektiviteten ikke lenger er fremmed og prinsipielt utilgjengelig. De menneskelige egenskapene må ifølge dette naturbegrepet tvert imot anses som fenomener *i* naturen, som egenskaper ved eller 'hos' naturen.

Men impliserer ikke dette synet på forholdet mellom mennesket og naturen at naturødeleggelsene er naturens eget verk, og at vi mennesker derfor i realiteten ikke kan gjøre annet enn å forholde oss usentimentalt til disse ødeleggelsene som et objektivt faktum? Det gjør det ikke. For nettopp det at mennesket er en del av naturen, at det er 'different' samtidig som det er 'identisk' med den, gjør at naturen, gjennom mennesket, kan velge å stoppe ødeleggelsene. Gjennom det faktum at mennesket, som del av naturen, *kan* stoppe denne utviklingen – at det er *fritt* til å gjøre det – er denne muligheten ontologisk konstituert i naturen selv. Men hva hvis mennesket vil, altså *ønsker* å ødelegge naturen; kan man ikke da si at dette er naturens egen vilje? Denne syllogistiske slutningen er misvisende, da det faktum at mennesket er natur ikke er ensbetydende med at menneskets vilje er *hele* naturens vilje. (Det ville være det samme som å si at det enkelte mennesket, fordi han tilhører menneskeheten, *eo ipso* uttrykker hele menneskehetens vilje, noe som åpenbart ikke er tilfelle.)

Uansett: slik situasjonen er nå, er det nok ikke her problemet ligger. Det er, ville jeg våge å påstå, svært få mennesker som *vil* ødelegge naturen. Problemet er heller at vi lar ødeleggelsene skje, altså at handlingsmåter som forverrer krisen, eller holder den ved status quo, fortsetter, mens handlinger som kunne bidratt til å hindre, eller i det minste sette bremsen for den destruktive utviklingen, uteblir. Et avgjørende spørsmål blir altså: *hvorfor* lar vi det skje? Hvordan kan det ha seg at vi *vet* at vi er i ferd med å ødelegge naturen, men allikevel ikke gjør det som skal til for å hindre katastrofen i å inntreffe?

Jeg tror at mye av grunnen til at viljen mangler, er at den mentale distansen til naturen har vokst seg så stor at vi ikke lenger ser den vesentlige sammenhengen mellom oss selv – som mennesker, individuelt og kollektivt – og naturen som helhet. Naturen er blitt oss så fremmed, at vi velger å kvele den med karbondioksid heller enn å vandre gjennom den på veien til jobben. Våre kropper har blitt gjenstander som i sin



mest ekstreme form for objektivering syntetiseres med subjektet gjennom kirurgiske inngrep, med det formål at vi skal bli mer attraktive og verdifulle som sosial eller økonomisk markedsvare – som gjenstand blant andre gjenstander.

Men hvor egnet er fremmedgjøringstesen til å forklare disse fenomenene? Kan de ikke skyldes mer 'banale' forhold; i bilkjøringens tilfelle for eksempel latskap, eller frykt for at tiden ikke skal 'strekke til'; i kroppsfikseringens tilfelle at det i vår kultur legges for stor vekt på utseende? Med andre ord: er tesen om fremmedgjøring en distraksjon, en måte å gjøre hverdagens banaliteter om til noe stort og betydningsfullt?

Her må man skille mellom alvoret i fremmedgjøringens effekter og konsekvenser, og det faktum at den kan ha banale årsaker og anta banale former. For uansett hvor 'banale' disse måtte være, er følgende av fremmedgjøringen alt annet enn banale: de er katastrofale.

Man kunne sammenligne forholdet mellom mennesket og naturen med mellommenneskelige forhold, og si at fremmedgjøringen spiller en motivasjonspsykologisk rolle når det gjelder den manglende 'viljen' til å hindre miljøkatastrofen. For hvem er vi mest tilbøyelige til å yte assistanse, til beskytte og verne om når det trengs? Det er våre nærmeste: familie, venner, landsmenn. Og omvendt: den fremmede, den som for vår bevissthet er fjern og utilgjengelig, er også den som i minst grad vekker våre beskyttelsesinstinkter, som i minst grad fremkaller våre empatiske følelser.

Men denne formen for psykologisering er også en trivialisering. Bak de psykologiske faktorene kan det øynes en 'større fortelling'. Denne fortellingen handler, som vi har sett, om en *omfattende fremmedgjøring*, hvis metafysiske og eksistensielle dimensjoner ikke kan reduseres til et psykologisk spørsmål om 'motivasjon'. For å forstå den fulle betydningen av fremmedgjøringen, trenger vi en form for tenkning som ikke isolerer fenomenene fra den helheten de inngår i (slik psykologien gjør når den begriper fremmedgjøringen som et motivasjonspsykologisk problem); som ikke har som sitt mål og endepunkt det høyeste nivå av 'erfaringsbasert' abstraksjon, men som klarer bevegelsen 'tilbake' til det konkrete. For ikke å strande på et erkjennelsesnivå som bare kan gi oss en fragmentert viten – en viten som nok kan være 'sann', men som, tatt ut av sin helhetlige sammenheng,

bare er sann innenfor et bestemt kunnskapsområde, under et bestemt epistemisk regime – trenger vi en mer helhetlig, en mer 'holistisk' tenkning.

Hegel presenterer en form for systematisk holisme som, selv om dens mål er enhet, skal bevare forskjellene innenfor helheten. Den hegelske filosofien betrakter fremmedgjøringen, eller splittelsen som ligger til grunn for den, som erkjennelsens grunn eller forutsetning, men insisterer på forsoningen som det høyeste nivå av erkjennelse: for å erkjenne naturen, må vi komme til en forsoning med den; *å erkjenne naturen er å forson seg med dens vesen qua natur*. Men dette skjer ikke så lenge vi står overfor naturen som dens 'absolutte andre', altså så lenge vi betrakter forholdet mellom oss selv og våre omgivelser under den dualistiske subjekt/objekt-dikotomien. Denne betraktningsmåten er, som vi har sett, dømt til å gjøre mennesket og naturen fremmed for hverandre.

Som en mulig løsning på dette problemet har jeg anført Hegels opphevelse av det dualistiske naturbegrepet i det spekulative. Hegels filosofiske system har den fordel at det, selv om det er sterkt antidualistisk, ikke er inkompatibelt med naturvitenskapelig tenkning. Hegels filosofi må heller betraktes som et tilskudd til denne tenkningens konseptuelle rikdom, som en eksplikasjon av en mer dynamisk og levende fornuft enn den moderne, tekno-vitenskapelige fornuften.

Naturvitenskapens rasjonalitetsform har i denne oppgaven blitt beskrevet som uløselig knyttet til menneskets streben etter herredømme over naturen. Så dersom Hegels filosofi er forenelig med naturvitenskapen, betyr det at den også er forenelig med 'naturbeherskelsesprosjektet'? Dette er et problematisk punkt ved Hegels filosofi. Til syvende og sist er det ånden, Geist, og dens fornuft som gis ontologisk forrang i Hegels system, ikke naturen.

Men hos Hegel kan det ikke være tale om et *herredømmeforhold* mellom Geist og naturen. Et slikt forhold ville innebære en beskrankning av Geists frihet. Geists (konkrete) frihet karakteriseres av en 'væren-hos-seg-selv-i-den-andre' (*Bei-sich-selbst-im-Anderen-sein*); absolutt Geist har ingenting utenfor seg, som den ikke selv er. Geists herredømme over naturen ville derfor innebære et herredømme over en essensiell del av seg selv. Og det samme gjelder den 'endelige ånd', altså mennesket, som vi så i del III. Siden naturen er en essensiell del av mennesket, vil menneskets herredømme over naturen innebære et menneskets herredømme over seg selv; både det ene individet over det andre, og individet over seg selv. Ifølge denne dialektikken

vil ingen av partene i herredømmeforholdet kunne betegnes som frie. De er begge ufrie, men på hver sin måte: den ene som dominert, den andre som dominerende.

Et naturbegrep som kan inkorporere Hegels visjon om en fri, dynamisk, levende – *begeistret* naturbetraktning, fordres som en opphevelse av modernitetens objektiverende betraktning av naturen og dens fremmedgjorte andre, mennesket.

## Litteratur

Aristoteles. *The Nichomachean Ethics*. Engelsk oversettelse ved J. A. K. Thomson. London 2004.

Adorno, Theodor. *Vorlesungen über negative Dialektik*. Frankfurt am Main 2007.

Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago 2000.

Descartes, René. *Discourse on method and the meditations*. Engelsk oversettelse ved E. F. Sutcliffe. London 1968.

Fulda, H. F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München 2003.

Harrison, Robert P. "Toward a philosophy of nature". I William Cronon (red.). *Uncommon ground*. New York/London 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a/M 1986:

Werke 1: *Frühe Schriften*.

Werke 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*.

Werke 3: *Phänomenologie des Geistes*.

Werke 6: *Wissenschaft der Logik II*.

Werke 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Werke 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*.

Werke 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991.

Hegge, Hjalmar. *Mennesket og Naturen*. Oslo 1993.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen 2006.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a/M 1998.

- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart 1959.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt a/M 2003.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Stuttgart 1957.
- Honneth, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart 2001.
- Horkheimer, Max & Theodor Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main 2006.
- Hösle, Vittorio. *Philosophie der ökologischen Krise*. München 1991.
- Guattari, Félix. *The three ecologies*. Engelsk oversettelse ved Ian Pindar and Paul Sutton.  
London/New York 2008.
- Johnson, Christopher. "Metaphor vs. Conflation in the Acquisition of Polysemy: The Case of SEE. I M. K. Hiraga, C. Sinha og S. Wilcox (red.), *Cultural, Typological and Psychological Issues in Cognitive Linguistics*. Current issues in Linguistic Theory 152. Amsterdam 1997.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg 2001.
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt 1968.
- Kolstad, Hans. *Besinnelse. Naturfilosofiske essays*. Oslo 2007.
- Lakoff, George og Mark Johnson. *Philosophy in the flesh*. New York 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945/2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Kroppens fenomenologi*. Dansk oversettelse ved Bjørn Nake.  
Oslo 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The world of perception*. Engelsk oversettelse ved Oliver Davis.  
Routledge 2004.
- Nerayanan, Sirini. "Embodiment in Language Understanding: Sensory-Motor Representations for Metaphoric Reasoning About Event Descriptions". Ph. D. Dissertation, Department of Computer Science, University of Berkley 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. München 1999.
- Næss, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary".

I *Inquiry* 16, Oslo 1973.

Næss, Arne. *Økologi, samfunn og livsstil*. 5. utgave. Oslo 1999.

Platon. *Faidros*. Overs. Egil A. Wyller. I Hans Kolstad et al (red.). *Platons samlede verker, bind 4*. Oslo 2001.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge UP 1975.

Vetlesen, Arne Johan. "Natursyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk". I Arne Johan Vetlesen (red.). *Nytt Klima. Miljøkrisen i samfunnskritisk lys*. Oslo 2008.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn 2006.

Østerberg, Dag. "Innledning". I Merleau-Ponty. *Kroppens fenomenologi*. Oslo 1994.